RUDOLF STEINER

FEDERICO NIETZSCHE

LOTTATORE CONTRO IL SUO TEMPO

TRADUZIONE

DI

G. TRINCHERO

LANCIANO

R. CARABBA

EDITORE

PREFAZIONE

ALLA NUOVA EDIZIONE DEL 1926

Uno dei compiti, che Rudolf Steiner si era proposto nell' ultimo anno e pur troppo non potè condurre a termine prima della sua dipartita, era la nuova edizione del suo scritto, apparso più di trent' anni prima, « Nietzsche, lottatore contro il suo tempo ». Nel 1921 io ebbi occasione di parlare con lui sul piano della nuova edizione. Egli manifestò la intenzione di unire a questo scritto i suoi saggi su l' aspetto psicopatologico della filosofia di Friedrich Nietzsche e anche il discorso commemorativo per la morte di Nietzsche del 1900 e di premettere a tutto una prefazione, che presentasse nella loro connessione integrante e mutuamente condizionante i due modi così diversi di trattazione quali sono il libro del 1895 e i saggi del 1900.

Il secondo cui Rudolf Steiner annetteva grande

importanza, era chiarire la sua posizione rispetto alla nietzschiana dottrina del « Ritorno dell'uguale ». Egli nel 1896 aveva scoperto che Nietzsche foggiò questa dottrina come una specie di contrapposizione alla moderna scienza della natura, dopo la lettura del libro di Eugen Dühring « Kursus der Philosophie als streng wissenschaflicher Weltanschauung und Lebensgestaltung ». Rudolf Steiner manifestò questo dapprima nell'annata 1900 del « Magazin für Literatur » che egli allora pubblicava. E gli premeva di presentare anche nella nuova edizione questi pensieri fondamentali per la comprensione dell'essere di Friedrich Nietzsche, su l' « eterno ritorno ». Già le ultime parole del libro su Nietzsche accennano a questa necessità.

Ora Rudolf Steiner ha consacrato un capitolo della sua autobiografia a descrivere i suoi rapporti spirituali con Nietzsche; e in esso egli ha ripetuto i suoi pensieri sul « Ritorno dell'uguale » sciolti dal contesto in cui erano nel « Magazin für Literatur », e ne ha chiarito in modo luminoso il significato. E mostra che molte idee di Nietzsche si sono foggiate come « contrapposizione » e che qui appunto è la chiave per comprendere come Nietzsche, « lottatore contro il suo tempo », di questo tempo dovette soffrire.

Appare quindi giusto preporre come introduzione a questa nuova edizione quegli ultimi pensieri sintetici di Rudolf Steiner su Nietzsche. Poi debbono seguire il libro del 1895 e i saggi, secondo quel colloquio. Col cortese permesso di Maria Steiner, nelle cui mani è la amministrazione dell'eredità di Rudolf Steiner, posso dare questa spiegazione su l'ordinamento della nuova edizione e anche qualche dato sul rapporto del libro e dei saggi, pubblicati più tardi, su Nietzsche.

Rudolf Steiner ha visto sempre in Nietzsche la personalità che grandemente ha sofferto per la serietà dei problemi di conoscenza dell'uomo moderno. Egli stesso ha lottato per essi e nella lotta gli si irrobustirono le forze per la creazione della sua scienza spirituale. « Io sentii come scientifico punto di onore, seguirlo per tutto. Spesso era come se il cervello mi si staccasse dalla sua radice, le sue fibre più fini cominciavano a tendersi e io pensavo che così si torcessero perchè dovevano improvvisamente abbandonare le posizioni ereditate da tutti gli antenati. Ma forse raggiungere le basi prime delle cose è cosa grave sì che non possiamo riuscirvi, se non vogliamo mettere in gioco il nostro cervello ». Così Rudolf Steiner scrive su Nietzsche nel 1892, poco dopo che egli

aveva cominciato a conoscere gli scritti di Nietzsche, in un saggio nel « Literarischer Merkur » (Nietzscheanismus, Lit. Merkur 1892 pag. 106).

Questo *pieno viversi* nel modo di pensare di un altro formava un vero elemento di vita per Rudolf Steiner. Da questa disposizione è sorto anche lo scritto « Nietzsche, lottatore contro il suo tempo ».

Chi come Rudolf Steiner movendo dalla scienza della natura ha conquistato passo per passo una scienza dello spirito come ampliamento della scienza della natura, deve sentire la più profonda simpatia e rispetto per chi, con dolore immenso per le idee della scienza della natura non spiritualizzata, si è perduto come vero martire del moderno anelito di conoscenza. La genialità di Nietzsche, la sua illimitata probità, il coraggio della verità sono esposti in modo che afferra; e per nulla si fa cenno a un aspetto psicopatologico dell'essere di lui. Solo Rudolf Steiner (pag. 1119) afferma che Nietzsche ha sempre sottovalutato la coscienza, per la personalità umana, e che perciò non gli fu mai possibile distinguere tra gli istinti meramente sensibili e quelli spirituali, morali, che sono la consapevole molla dell'agire umano. « La fantasia morale » che crea, in libertà, nell'uomo

un suo proprio bene e male, in cui l'istintiva originalità e la consapevolezza si collegano in unità, che è la novità essenziale della « Filosofia della libertà » di Steiner, manca a Nietzsche. Egli non può trovarla, perciò anche il suo superuomo non trova scopo alla terra. Rudolf Steiner ha seguito in quel libro Nietzsche interamente e lo ha difeso contro tutte le accuse di filosofi filistei; ma ha indicato anche il punto, per cui Nietzsche, tragicamente, può vivere l'irrompere di un mondo spirituale negli istinti umani solo come un fatto distruggente, e non costruttore.

Qui però è conveniente accennare alla diversità della trattazione nel libro del 1895 e nei saggi su la psicopatologia. Con un esempio possiamo chiarire tale diversità. « Dunque, noi vogliamo verità; perchè non piuttosto non-verità? » dice Nietzsche in « Al di là del bene e del male ». Steiner nel suo libro su Nietzsche dice: « Questo è un pensiero di una audacia che appena si può sorpassare. Si confronti quello che dice dell'anelito alla verità un altro audace « indagatore e amico degli enigmi », Johann Gottlieb Fichte, e si vedrà quanto profondamente dall'essenza della natura umana Nietzsche attinga le sue rappresentazioni. « Io a questo son chiamato » — diceva

Fichte — « a rendere testimonianza alla verità; nulla importa la mia vita e il mio destino; molto, infinitamente, l'azione della mia vita. Io sono un sacerdote della verità; io sono al suo soldo; io mi sono votato a tutto fare, osare, soffrire, per essa, (Fichte, Prelezioni — « Su la vocazione del dotto » quarta prelezione). Queste parole dicono il rapporto in cui si pongono i più nobili spiriti della moderna civiltà occidentale verso la verità. Di fronte al detto citato di Nietzsche appaiono superficiali. Chè si può ad essi opporre: E non è possibile che la non-verità abbia efficacia valevole per la vita più che la verità? È forse escluso che la verità nuoccia alla vita? Si è posto Fichte questa domanda? Lo hanno fatto altri che hanno dato testimonianza alla verità ».

Contro a questo, nel saggio « La filosofia di Friedrich Nietzsche come problema fisiopatologico » si dice: « Una proprietà che si trova attraverso a tutta l'opera di Nietzsche è la mancanza del senso di verità obbiettiva. Quello cui la scienza anela come a verità, in fondo non si trova mai in lui. Nel tempo che di poco precede l'irrompere della piena follia, questa mancanza si esaspera in un odio formale contro tutto quel che si dice base logica ».

Ci si può chiedere: Perchè il senso di verità in Nietzsche è in così profondamente diverso modo caratterizzato nei due scritti? Si deve comprendere così: Una volta noi guardiamo alla genialità che, più audacemente che non a tutti gli altri, poteva porre questioni al geniale avversario del suo tempo. Ma l'altra volta noi guardiamo al fatto che a Nietzsche era impossibile sciogliere per via di conoscenza le grandi questioni che egli si poneva. La sua genialità doveva per illimitata probità porre questioni per le quali la sua capacità di conoscenza teorica logica non era cresciuta abbastanza. Qui egli si infranse. Il patologico in Nietzsche è appunto questo: che la sua capacità logica, il senso di verità obbiettiva non poteva portare l'equilibrio al suo illimitato impulso di porre questioni probe.

In un saggio « L'uomo geniale » (Magazin 1900) così si espresse Rudolf Steiner su la essenza del genio: « Nel genio il dono della invenzione è soltanto più ricco che nella media degli uomini. Perfette sono le creazioni geniali solo se al dono di invenzione fiancheggia una corrispondente misura di ingegno che assicuri al genio il dominio su le sue idee. Se quest'ultima manca, egli è signoreggiato dalle sue proprie formazioni

come da potenze straniere. Perciò, se il dono d'invenzione si forma unilateralmente e non è sostenuto da nessuna forza dell'anima che noti e ordini, il genio travia in follia ». Sotto due aspetti quindi Rudolf Steiner presenta la essenza di Nietzsche. Sotto l'aspetto della sua genialità e sotto l'aspetto di questa sua genialità cui non fa equilibrio autocritica, compostezza e logica.

Egli non poteva essere filosofo abbastanza per rispondere alle questioni poste dalla sua genialità. Al soffrire della conoscenza nel porre questioni non si univa mai la compensatrice soddisfazione del pensatore che trova la soluzione dei problemi. Il suo pensare non lasciava che vi irraggiasse mondo spirituale che avrebbe potuto guarire le ferite che gli aveva aperte il geniale coraggio di interrogare, mosso dal moderno enigma della conoscenza.

« Non si può comprendere la constituzione spirituale di Nietzsche coi concetti della psicologia, si deve ricorrere alla psicopatologia. Con queste affermazioni non si intende dire nulla contro la geniale produzione di Nietzsche. E minimamente si vuole decidere su la verità o errore nelle sue idee. Il genio di Nietzsche non ha a fare con questa ricerca. Il geniale in lui appare

attraverso un medium patologico ». Così parla Steiner, nel saggio che qui segue, del suo intento.

La morbosa disposizione del sistema nervoso di Nietzsche non era bastante alla straordinaria sua geniale produttività, al suo volere di vita. Perciò questa geniale produttività, questo geniale dionisiaco si prodigò sempre più logorante per il suo sistema nervoso. Quel che come grande genialità e notevole intuizione, per mezzo di un sistema nervoso sano nella più alta compostezza, sarebbe stato portato a sane conoscenze che avrebbero dovuto irraggiare dalle profonde sorgenti spirituali, divenne quasi distruttore del corpo.

Il « problema Nietzsche », così dice Steiner, « ha il suo grande interesse appunto per questo, perchè un uomo geniale combatte per anni con elementi malati; perchè egli può dare pensieri grandi soltanto in una connessione spiegabile per mezzo della psicopatologia ». Così noi vediamo tra il 1879 e 1888 un costantemente progrediente processo che raggiunge, alla fine del dicembre 1888, il punto massimo con lo scoppio della follia. Infine nell' « Ecce Homo », in cui il processo di distruzione si esprime assai chiaramente, Nietzsche dice: « Io so il piacere dell'annientare nel grado che è nella misura della mia forza di an-

nientare — nell'uno e nell'altro io ascolto la mia natura dionisiaca che non sa separare il fare no, dal dire sì. Io sono il primo immoralista. E così io sono l'annientatore par excellence ». Quanto distruttore si rivela in Nietzsche lo spirito, attraverso al sistema nervoso malato!

Ma perchè la idea del « ritorno dell'uguale », ha così eccezionale importanza? Steiner lo mostra nella sua autobiografia. « La pluralità delle vite terrestri dell'uomo spuntava nel subcosciente di Nietzsche .... Nietzsche era avvinto dalle catene della visione materialistica. Quello che questa poteva fare della pluralità delle vite terrestri, ammaliava la sua anima. Ed egli viveva questo ....

Questa vita ancora innumerevoli volte ripetere, questo stava dinanzi alla sua anima invece della prospettiva delle esperienze liberatrici che deve superare tale tragedia dell'ulteriore sviluppo della vita ventura ». Ma questa idea era una contrapposizione alla idea scientifica di Dühring.

Poteva, questa sua contrapposizione, superare il suo sistema nervoso malato con una visione spirituale alla quale una tale ripetizione può apparire piena di significato. Il centro dell'essere spirituale di Nietzsche cercava inconscio la pluralità delle vite terrestri, ma egli potè produrre

solo la vana scientifica contrapposizione della « ripetizione dell'uguale ». Al coraggioso indagatore del destino ghignò dallo spezzato strumento del suo spirito « l'eterno ritorno »; ed egli in esso si frantumò.

Rudolf Steiner nel saggio del 1900 potè dire:

« Non dalla constituzione sua malata deve essere spiegata la genialità di Nietzsche. *Nietzsche fu un genio, benchè egli fosse malato.* Altro è intendere la genialità stessa come morboso stato dello spirito, altro comprendere l'intera personalità di un uomo di genio tenendo conto di quel che v'è di morboso nel suo essere ». Nella sua autobiografia, Rudolf Steiner accenna alla unica sua visita a Nietzsche. Parla di una esperienza spirituale che si presentò alla sua anima, quando si trovò dinanzi a quell'uomo ottenebrato: l'anima di Nietzsche fluttuante, abbandonata libera ai mondi spirituali al di là del corpo che le era ostacolo a spiegarsi in luce piena. Così Rudolf Steiner poteva parlare del genio di Nietzsche, perchè aveva vista la vera sua essenza. E questo egli fece nel libro « Nietzsche, lottatore contro il suo tempo ». Ed egli poteva d'altra parte nel 1900 parlare di quel che v'era di morboso nella constituzione di Nietzsche. In quale senso egli

questo poteva lo indica un saggio pubblicato poco dopo nello stesso settimanale medico (Wiener Klinische Rundschau 1901 n. 2 pag. 24) « Goethe e la medicina ». Per Goethe quel che è malato non è mai meramente qualcosa di abnorme; egli sapeva che la osservazione di esso diffonde luce su le leggi di quel che è sano. Perciò la sua metamorfosi delle piante prese inizio da una manifestazione patologica, dai fiori aperti; egli vede che in ogni stame è la possibilità di divenire foglia, ma che questa possibilità è ordinariamente arrestata. Nell'apparentemente abnorme si fa manifesto quello che opera anche nella formazione normale, ma che in esso viene limitato da altra forza. Così pensava di quel che è morboso Goethe, che sempre nella natura cercò, ed anche trovò, lo spirito.

« Goethe » dice in quel saggio Steiner, « coi suoi rapporti con la medicina ha mostrato che egli aveva da indicare a questo campo spirituale il giusto posto nella integrità dello spirito umano ».

Ma quel che Goethe potè solo accennare come una via della medicina, Rudolf Steiner ha portato a termine nel suo ultimo scritto pubblicato dopo la sua morte, « Grundlegendes zur Erweiterung der Heilkunst nach geisteswissen-

schaftlichen Erkenntnissen »[1]. In esso la malattia infatti è descritta *come la rotta armonia dello spirituale animico con il fisico-corporeo.* La malattia sorge quando o poco o troppo lo spirituale animico penetra nel fisico-corporeo. E in questo la visione della scienza spirituale è nel più intimo rapporto con una conoscenza medicale che è lo sviluppo dell'embrionale pensiero di Goethe. Nella luce di questa arte medica noi vediamo come « l'ultrasano » sistema del ricambio doveva inondare, per così dire, il suo sistema nervoso malato; e come alla fine lo spirituale animico in Nietzsche doveva dare perduta la battaglia e abbandonare l'infranto sistema nervoso.

Così le ultime opere di Rudolf Steiner appunto ci dànno, per così dire, la soluzione dei due suoi tentativi di descrivere la integra personalità di Nietzsche. La autobiografia ci mostra la imagine vista spiritualmente, che giustifica quello che di Nietzsche è stato detto nel 1895; e lo scritto sulla medicina ci mostra quale modo di pensare medicale aveva ragione di parlare di quel che era malato in Nietzsche, « senza aumen-

---

(1) Dr. Rudolf Steiner und Dr. Ita Wegman. Phil. anthr. Verlag Dornach 1925.

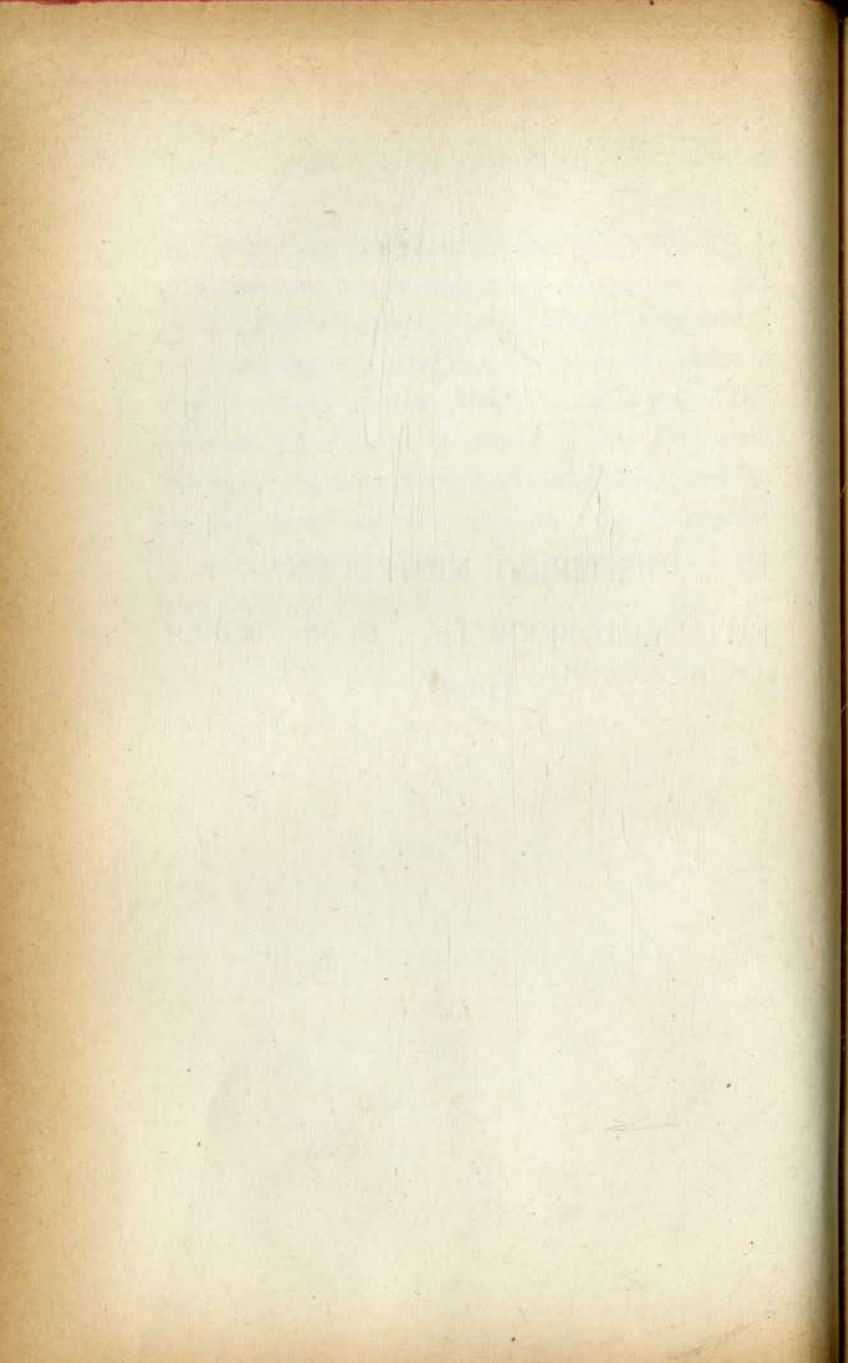
tare le affermazioni degli oppositori di Friedrich Niétzsche ».

Goethe ha trovato nella natura lo spirito. La medicina che lavora nel senso di lui può soddisfare l'essere umano, può, senza offendere la pietà, accostarsi a quel che di malato in Nietzsche impedì al suo spirito grande di esprimersi interamente. La visione spirituale di una personalità spirituale e una medicina sbocciata dalla goethiana visione della natura si uniscono per permettere di comprendere in tutta la sua grandezza la tragica sorte di Nietzsche.

EUGEN KOLISKO.

FEDERICO NIETZSCHE

DALL' " AUTOBIOGRAFIA „ DI R. STEINER

(1924)

In questo tempo venni in contatto con l'atmosfera in cui si svolse il pensiero di Nietzsche.

Prima del 1889 non conoscevo affatto i suoi scritti, non ne avevo letto nulla; perciò le sue idee non hanno avuto alcuna influenza sul contenuto della mia « Filosofia della Libertà ». Leggendo, mi sentii attratto da quel suo stile che gli derivava dal suo rapporto con la vita. Sentivo la sua anima come un essere che doveva, per curiosità ereditaria ed educata, tendere l'orecchio a tutto quel che produceva la vita spirituale del suo tempo, ma in tutto dirsi: questa vita spirituale a me che apporta? vi deve pur essere un altro mondo nel quale io possa vivere; chè, di questo, tanto nella vita mi urta! Questo sentimento lo rendeva critico ardente del suo tempo, ma critico malato della sua stessa critica, che doveva subire la sua malattia sognando la sanità, la *sua* sanità. Egli tutto cercò per poter fare realtà della sua vita il suo sogno di sanità; e

sognando volle, con Wagner, con Schopenhauer, col moderno « positivismo », tramutare in realtà il sogno della sua anima. Un giorno però scoprì che aveva solo sognato e allora cominciò a cercare la realtà con le forze del suo proprio spirito; ad esse però non trovò la *via*, ma solo aspirazioni; e delle aspirazioni fece realtà: ancora sognava, e la forza potente della sua anima fece dei sogni stessi intime realtà umane, che, senza la pesantezza, che da tempo aggrava le idee umane, libere aleggiavano in gioconda, sebbene contrastata dallo spirito del tempo, disposizione d'animo.

Così sentii Nietzsche. E la alata libertà e lievità delle sue idee mi attrasse, perchè questo suo libero aliare aveva maturato in lui molti pensieri simili a quelli che, per vie del tutto diverse, si erano formati in me.

Perciò nel 1895 potevo, nella prefazione al mio libro, « Nietzsche, lottatore contro il suo tempo », scrivere: « Nel mio libretto « La teoria della conoscenza nella goethiana visione del mondo », apparso nel 1886, già si trova la stessa disposizione d'animo che è in alcune opere di Nietzsche ». Quel che più mi piaceva però era la possibilità di leggere i suoi scritti senza mai

urtare nella pretesa di fare del lettore un seguace. Ci si può abbandonare gioiosamente alla luce del suo spirito, col senso di piena libertà, poichè ove spuntasse la idea che egli intenda imporci di consentire — come fanno Haeckel o Spencer — le parole di Nietzsche si sente che comincerebbero a ridere.

Potevo quindi esprimere, nel mio libro su citato, il mio atteggiamento verso Nietzsche con le stesse parole con le quali egli aveva espresso il suo verso Schopenhauer: « Io sono uno di quei lettori di Nietzsche i quali dopo averne letto la prima pagina, sanno che le leggeranno tutte e ascolteranno di lui ogni parola. Gli avevo data senz' altro la mia fiducia — lo compresi come se avesse scritto per me, per esprimere, sia pur senza discernimento, follemente, me ».

Poco prima che io scrivessi questo libro, venne un giorno all'Archivio di Goethe e Schiller, la sorella di Nietzsche, che faceva i primi passi per la fondazione di un Archivio di Nietzsche e desiderava conoscere come fosse organizzato l'Archivio di Goethe e Schiller. E subito dopo venne a Weimar anche l' editore delle opere di Nietzsche, Fritz Koegel. E così ne feci la conoscenza.

Ebbi poi contrasti gravi con la signora For-

ster-Nietzsche; ma allora il suo spirito vivace ed amabile destò la mia più profonda simpatia. Dei contrasti, sorti per una situazione intricata in cui dovetti difendermi di accuse ingiuste, soffrii indicibilmente e so che un velo di amarezza si è dovuto stendere sul ritorno delle belle ore che potei avere nell' Archivio di Nietzsche a Naumburg e a Weimar, ma sono riconoscente alla Signora Forster-Nietzsche di avermi condotto, nella prima delle molte mie visite, nella camera di Friedrich Nietzsche. Là, ottenebrato da follia, disteso sul divano, stava l'uomo con la sua fronte mirabilmente bella di pensatore e di poeta. Erano le prime ore del pomeriggio. Quegli occhi, che pur spenti penetravano ardenti d'anima, non potevano più percepire nessuna immagine dall'ambiente: noi eravamo lì dinanzi a lui ed egli nulla sapeva. Eppure in quel volto spiritualizzato pareva si esprimesse un'anima che, dopo aver meditato tutta la mattina, volesse darsi un breve riposo. Una intima comnozione mi fece pensare che quel genio, il cui sguardo veniva a me, capisse; ma non mi vedeva, e la passività di quello sguardo a lungo fisso, che lasciava, sì, tralucere le forze dell'anima, ma cui non si poteva andar incontro, dissipò la impressione.

Ed ecco là, dinanzi alla mia anima, l'anima di Nietzsche, quasi aleggiante sul suo capo, immersa ormai tutta nella sua luce, libera nei mondi spirituali cui aspirava ma che non aveva trovati prima ch' egli piombasse nella follia, e pur tuttavia legata al corpo che di essa sapeva solo in quanto ancora in lei era un anelito verso questo mondo; l' anima di Nietzsche era ancora qua, ma solo ormai esternamente si teneva al corpo che le impediva, finchè era immersa in esso, di aprirsi nella piena sua luce.

Avevo letto gli scritti di Nietzsche: ora vedevo Nietzsche stesso, che portava nella sua persona, da lontane regioni spirituali, idee ancora scintillanti di bellezza, benchè per via avessero perduto l' originario splendore di loro luce; un'anima che da vite anteriori portava ricchezza di aurea luce, ma non poteva in questa vita espanderla. Avevo ammirato gli scritti di Nietzsche, ora vedevo oltre la mia ammirazione una figura raggiante.

Pensando, avevo potuto solo balbettare di quel che allora vedevo. Del mio balbettare è espressione il libro « Nietzsche, lottatore contro il suo tempo », e, se anche dopo è rimasto immutato, gli è perchè in verità esso era stato ispirato dalla immagine di Nietzsche.

Ebbi dalla signora Foerster-Nietzsche l' incarico di ordinare la biblioteca di Nietzsche; e nelle settimane che perciò passai a Naumburg feci amicizia con Fritz Koegel. Fu un compito assai bello, che mi poneva dinanzi i libri che Nietzsche aveva letti, e il suo spirito riviveva dalle impressioni di quei libri: una copia di un libro di Emerson, tutto annotato, segno dell' interesse portatovi; scritti di Guyau; molti libri con appassionanti osservazioni scritte di sua mano, un gran numero di note marginali in cui si scorgeva il germe di sue idee.

Potei farmi una chiara e significativa idea dell' ultimo periodo della attività di Nietzsche, leggendo le sue note marginali al lavoro filosofico di Eugen Dühring. Dühring espone la teoria che rappresenta l' universo come una combinazione di particelle elementari e quindi la storia dell' universo come la successione di combinazioni, la quale, esaurite tutte le possibili combinazioni, ricomincerebbe da capo e via via si ripeterebbe; e questo sarebbe avvenuto già un numero infinito di volte e dovrebbe avvenire innumerevoli volte nel futuro. Si verrebbe insomma nella idea della eterna ripetizione dei medesimi stati dell' universo. Dühring respinge come impossibile questa con-

cezione: ma Nietzsche leggendo ne ebbe una impressione che lavorò nel profondo della sua anima e poi sbocciò nella teoria del « Ritorno dell' uguale » che segna, con la idea del « Super-uomo », l' ultimo periodo della sua attività.

Il seguire così le letture di Nietzsche mi diede una forte e profonda impressione, poichè mi mostrò quale contraddizione fosse tra lo spirito di Nietzsche e quello dei suoi contemporanei. Dühring, positivista che respinge quanto non derivi da un sistema che segua procedimenti puramente matematici, trova assurda la teoria dell' « Eterno ritorno dell' uguale » e la espone solo per mostrarne la impossibilità: Nietzsche la accoglierà come *sua* soluzione dell' enigma del mondo, come intuizione che sorge dalla profondità della sua anima.

Così Nietzsche sta in piena contraddizione con molto di quello che è il contenuto del pensare e sentire del suo tempo, che pur irrompe in lui, del quale egli, raccogliendolo, soffre profondamente. E, soffrendo, con dolori indicibili della sua anima egli crea il suo pensiero: questa è la tragicità del suo creare.

Il punto culminante è negli appunti per l' ultimo suo lavoro « Volere di potenza » o « Inver-

sione di tutti i valori ». Per la sua costituzione, Nietzsche, tutto quello che pensava e sentiva, doveva attingere spiritualmente dalla profondità della sua anima; creare dalle esperienze vissute dalla sua anima la sua immagine del mondo. Ma anche la immagine del mondo positivista della sua epoca scientifica influiva su lui. In essa però non vi era che un mondo materiale, perchè quanto di pensiero spirituale essa portava, era solo un avanzo di modi di pensare antiquati che non si concordava con essa. E Nietzsche, per l'illimitato suo senso di verità, tutto questo volle sceverare; e giunse ad un pensiero integralmente positivista; per lui un mondo spirituale dietro al materiale fu menzogna. Ma egli poteva creare come solo può essere il creare vero: formare in idee il contenuto del mondo spirituale; e Nietzsche questo contenuto respingeva. L'anima sua era così fortemente presa dal contenuto della scienza naturale che voleva crearlo per le vie dello spirito; e la sua anima si leva, nello « Zarathustra », liricamente, con volo dionisiaco mirabile di spirito. Ma egli, pur nella meraviglia dello spirito, sogna soltanto la realtà materiale; lo spirito si polverizza, chè non può trovare sè, ma solo può vivere come entità apparente il riflesso sognato del materiale.

Vissi allora a Weimar molto nel pensiero di Nietzsche, perchè il suo modo entrava nella esperienza del mio proprio spirito e potevo vivere la lotta tragica di Nietzsche col più grande interesse per le sue idee, anche se positivisticamente foggiate.

Altri mi han creduto un « nietzsciano » perchè potevo ammirare, senza restrizione, di lui anche quello che era in opposizione alla direzione del mio spirito. Ma mi avvinceva la rivelazione del suo spirito e sentivo di potergli essere vicino, appunto perchè per il contenuto del suo pensiero egli non stava vicino a nessuno e con gli uomini e col suo tempo egli si accompagnava solo nel fare insieme le vie dello spirito.

Mi trattenni spesso con l'editore delle opere di Nietzsche, parlando della pubblicazione, ma non ebbi mai posizione ufficiale nell'archivio nè incarico per la pubblicazione; anzi appunto quando la signora Foerster-Nietzsche me l'offrì, sorsero le difficoltà con Fritz Koegel, che resero impossibile ogni mia ulteriore collaborazione nell'Archivio di Nietzsche.

Il mio rapporto con l'Archivio di Nietzsche entrò nella mia vita come un episodio di forte interesse, e mi recò infine, con la rottura, un

profondo dolore. Riportai di Nietzsche la immagine di una personalità che doveva vivere tragicamente l'età della scienza della seconda metà del secolo XIX, e rimanerne spezzata, perchè *cercando* in essa, nulla potè *trovarvi.* E fui confermato nella mia convinzione che ogni ricerca scientifica solo nello spirito può trovare quel che è essenziale nei dati della esperienza.

E così l'opera di Nietzsche portò in forma rinnovata dinanzi alla mia anima il problema della scienza della natura. Mi erano presenti Goethe e Nietzsche. Goethe col forte suo senso della realtà rivolto all'essere e ai processi della natura, stava nella natura, nella pura osservazione delle forme delle piante, dell'animale, dell'uomo e, movendosi colla sua anima in esse, giunse allo spirito. Trovò lo spirito operante nella materia, ma non volle andare fino alla concezione dello spirito in sè vivente e operante; formò una conoscenza della natura « conforme allo spirito »; di fronte alla conoscenza dello spirito puro si arrestò, per non smarrire la realtà.

Nietzsche partì da una visione spirituale, che egli vide in forma mitica. Apollo e Dionysos erano figure spirituali, che egli sentiva. Tutto il corso della storia spirituale dell'uomo gli apparve come

cooperazione o lotta fra i due. Ma egli giunse con essi solo ad una rappresentazione mitica, non alla visione di reali entità spirituali. Arrivò partendo da un mito spirituale alla natura: Apollo rappresentava per Nietzsche la materia secondo l'idea della scienza della natura; Dionysos operava come forza di natura. Ma così gli si offuscò la bellezza di Apollo e nella fermezza delle leggi naturali si estenuò la commozione cosmica di Dionysos.

Goethe *trovò* nella realtà della natura lo spirito: Nietzsche perdette nel suo sogno della natura il mito spirituale.

Io mi tenevo fra questi due opposti. Per un certo tempo le esperienze spirituali che io avevo esposte nel mio « Nietzsche, lottatore contro il suo tempo » non ebbero seguito, perchè nell'ultimo periodo di Weimar tutta la mia attività si rivolse di nuovo a Goethe. Volevo mostrare la via seguita dalla umanità, nella visione del mondo fino a Goethe e fare emergere la originalità di lui in essa. E questo cercai col mio scrittto « La Concezione Goethiana del mondo », apparso nel 1897.

Volli far risaltare, senza trattare affatto del suo atteggiamento dinanzi allo spirito per sè, come Goethe nella pura conoscenza della natura, cui egli guardava, scorse la scintilla dello spirito:

mostrare la caratteristica della visione del mondo di Goethe, che è in una visione della natura « conforme allo spirito ».

Ma pure le idee nietzsciane dell' « eterno ritorno » e del « Superuomo » a lungo ebbi presenti, perchè mi rispecchiavano quel che doveva sentire su la evoluzione della umanità e su l'essere dell'uomo una personalità che, angustiata dalle idee della visione materialistica della fine del secolo XIX, era tenuta lontana dalla comprensione del mondo spirituale. Nietzsche concepiva la evoluzione della umanità come se quel che in un dato momento accade, innumerevoli volte già fosse avvenuto e ancora dovesse avvenire, in forma del tutto uguale. La formazione atomistica dell'universo fa apparire il momento presente come una combinazione determinata delle più piccole entità, alla quale ne succederà un'altra, poi un'altra; e quando saranno esaurite tutte le combinazioni possibili, riapparirà la prima. Una data vita umana è già esistita innumerevoli volte con tutte le sue particolarità e ritornerà innumerevoli volte con tutte queste stesse particolarità.

Albeggiava nel subcosciente di Nietzsche la idea della « pluralità delle vite terrestri »; nelle quali la vita dell'uomo, attraverso alla evoluzione

della umanità in tappe diverse, dal destino viene portata per le vie dello spirito, non alla ripetizione di esperienze uguali ma a un vario cammino col corso dei mondi. Nietzsche però era stretto dai ceppi della visione della natura; la sua anima viveva, abbagliata, quel che della pluralità delle vite terrestri poteva fare una tale visione. Sentì tragica la *sua* vita, colma di esperienze penose, oppressa di dolore: e innumerevoli volte ancora doveva viverla. Questo stava dinanzi alla sua anima, invece della visione di esperienze che nello sviluppo di vite ulteriori debbono liberare da tale tragicità.

E sentì anche che nell'uomo, vivente una data esistenza sulla terra, si mostra un altro — « il Superuomo » —, che della sua vita integra può esprimere solo frammenti nella esistenza corporea. Ma la idea materialistica della evoluzione non gli permise di vedere il « Superuomo » come lo spirito operante nel mondo fisico sensibile, ma lo concepì come una formazione per evoluzione meramente naturale; come dalla bestia si è sviluppato l'uomo, dall'uomo deve svilupparsi il « superuomo ». La visione materialistica tolse a Nietzsche di vedere l'uomo spirituale « nell'uomo naturale » e lo abbacinò con un « uomo naturale » più alto.

Queste concezioni di Nietzsche furono, con pienezza, viventi dinanzi alla mia anima nell'estate del 1896. Fritz Koegel mi diede a rivedere una raccolta di aforismi di Nietzsche su l' « eterno ritorno ». Scrissi un saggio pubblicato nel « Magazin fur Literatur » quel che ebbi a pensare su la origine delle idee in Nietzsche; e mi piace riportarne qui, spogliandole del tono polemico che allora assunsero, alcune proposizioni che esprimono quel che nel 1896 provai dinanzi a Nietzsche e alla scienza della natura.

Nessun dubbio che Nietzsche ha scritto questi singoli aforismi senza alcun piano prestabilito.... Ed oggi ancora sono dell'avviso allora espresso, che Nietzsche ha concepito queste idee in occasione e sotto l'influenza della lettura del libro di Eugen Dühring « Kursus der Philosophie als streng wissenschaftlicher Weltanschauung und Lebensgestaltung » (Leipzig 1875). A pag. 84 di questo libro si trova espresso in modo del tutto chiaro questo pensiero e vi è energicamente combattuto; Nietzsche invece lo sostiene. Il libro è nella biblioteca di Nietzsche ed è stato letto da lui con fervido interesse, come mostrano i numerosi segni di lapis ai margini... Dühring dice: « La profonda base logica di ogni vita cosciente esige

nel più stretto senso della parola la *inesauribilità* della forma. È possibile questa inesauribilità, per cui sempre nuove forme emergono? Il mero numero di particelle e di forze elementari per sè escluderebbe una serie infinita di combinazioni, se il costante medium dello spazio e del tempo non assicurasse una serie illimitata di variazioni: da ciò che è numerabile può aversi solo un numero limitato di combinazioni; ma da ciò che per sua essenza non può essere concepito, senza contraddizione, che innumerabile, deve anche sorgere una limitata varietà di situazioni e rapporti. La illimitazione, che noi ammettiamo, per il destino delle formazioni dell'universo, è conciliabile con ogni mutamento ed anche con l'ammissione di intervalli di maggiore o minore stabilità e pienezza di *identità a sè* (sottolineato da me), ma non col cessare di ogni mutamento. Chi ami rappresentarsi un essere identico sempre a sè sin dall'origine, ricordi che la evoluzione nel tempo ha una unica direzione reale e che la causalità è anch'essa in questa direzione. È più facile abolire le differenze che definirle, costa minor fatica rappresentarsi la fine analoga al principio, astraendo dall'abisso che vi intercede. Guardiamoci però da tale avventatezza superficiale! Chè la esi-

stenza dell' universo, una volta stabilita, non è affatto un episodio qualunque tra due notti, ma la sola salda e chiara base su la quale edifichiamo le nostre conclusioni e anticipazioni.... ». Il Dühring inoltre trova che una perpetua ripetizione degli stessi stati non porta alcuna attrattiva per la vita: « Si comprende da sè, dice, che i principii dell' attrattiva della vita non sono conciliabili con la eterna ripetizione delle stesse forme.... ».

Nietzsche invece dalla sua visione della natura viene portato alla conseguenza che il Dühring, sia per ragioni matematiche, sia per l' orrore di tale visione della vita, respinge.

Nel mio saggio ancora dicevo: « ..... se noi assumiamo che con particelle materiali e forse elementari sia possibile un numero limitato di combinazioni, noi abbiamo la idea nietzsciana del « ritorno dell' uguale ». Noi abbiamo la affermazione dell' idea opposta al modo di vedere del Dühring nell'aforisma 203 (Vol. XII nell'edizione del Koegel, e aforisma 22 nel « Nietzsches Lehre von der ewigen Wiederkunft » di Horneffer): La misura della forza universale è finita, niente di infinito! Guardiamoci da queste divagazioni della mente! Ne consegue un numero di situazioni, cambiamenti, combinazioni, evoluzioni, di questa forza,

enormemente grande certo e praticamente « immensurabile », ma in ogni caso definita e non infinita, cioè forza eternamente uguale, eternamente attiva; — fino a questo momento è già trascorsa una infinità, cioè *sono già esistite* tutte le possibili evoluzioni, quindi la evoluzione presente deve essere una ripetizione e così quella che l'ha prodotta e quella che ne sorge, e così prima e così dopo, via! Tutto è esistito innumerevoli volte, in quanto la totalità delle situazioni di tutta la forza ritorna... ». E il sentimento di Nietzsche per questo pensiero è precisamente l'opposto di quello di Dühring: per lui questo pensiero è la più alta formula della affermazione della vita.

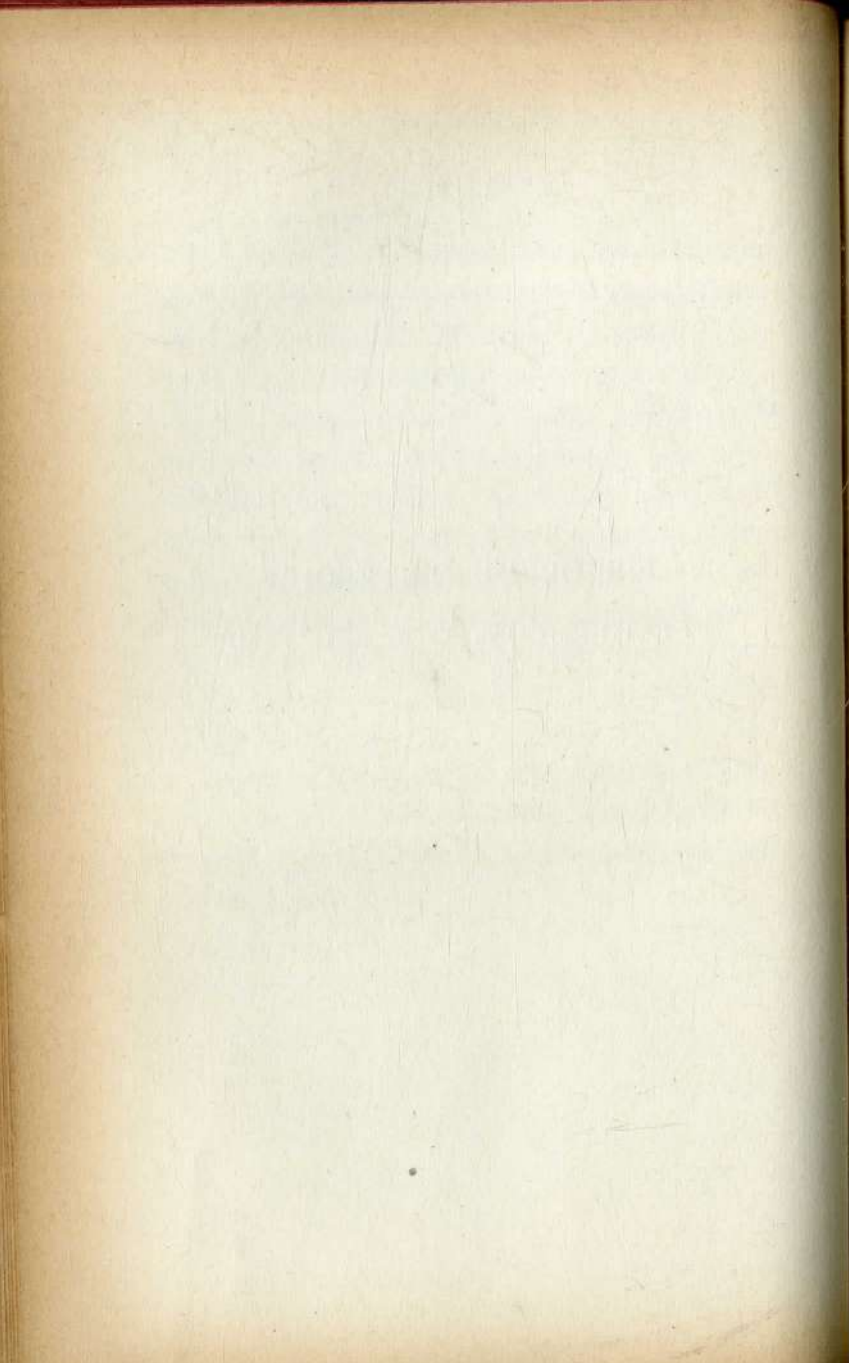
L'afo risma 43 (presso Korneffer, 234 nell'edizione di Koegel) dice: « la storia futura: trionferà sempre più questo pensiero — e quelli che non vi credono, debbono finalmente, secondo loro natura, *morire!* Solo chi ritiene la sua esistenza capace di ripetersi eternamente, sussiste: tra questi è *possibile* uno stato, quale nessun utopista mai ha sognato! ». Si può dimostrare che molti pensieri di Nietzsche sono sorti come questo dell'eterno ritorno. Egli concepiva la idea contraria alla idea che trovava presente. Questa tendenza

lo portò alla sua opera capitale: « La inversione di tutti i valori ».

Fu chiaro allora per me che Nietzsche, pur con una direzione di pensiero al mondo spirituale, era prigioniero della visione materialistica. Perciò respinsi decisamente la interpretazione mistica del suo pensiero del ritorno: e acconsentii con Peter Gast che nella sua edizione delle opere di Nietzsche ha scritto: « La dottrina della esauribilità, quindi ripetizione delle combinazioni morecolari nel cosmo, è da intendersi nel modo meramente meccanico ». Nietzsche credeva di dover attingere un alto pensiero dalle basi di una visione naturalistica: perciò così doveva patire del suo tempo.

Così contemplando nel 1896 l' anima di Nietzsche vidi quel che, tendendo verso lo spirito, si aveva a soffrire dalla visione naturalistica della fine del secolo XIX.

FRIEDRICH NIETZSCHE

LOTTATORE CONTRO IL SUO TEMPO

PREFAZIONE
ALLA PRIMA EDIZIONE

Quando ho preso conoscenza, sei anni or sono, degli scritti di Friedrich Nietzsche, già erano formate in me idee simili alle sue. Indipendentemente da lui e per altre vie io sono giunto a vedute che si accordano con quel che ha detto Nietzsche nei suoi scritti: « Zarathustra », « Al di là del bene e del male », « Genealogia della morale », « Tramonto degli idoli ». Già nel mio opuscolo « Teoria della conoscenza della goethiana visione del mondo », apparso nel 1886, si esprime l'atteggiamento d'animo che si trova nelle citate opere di Nietzsche.

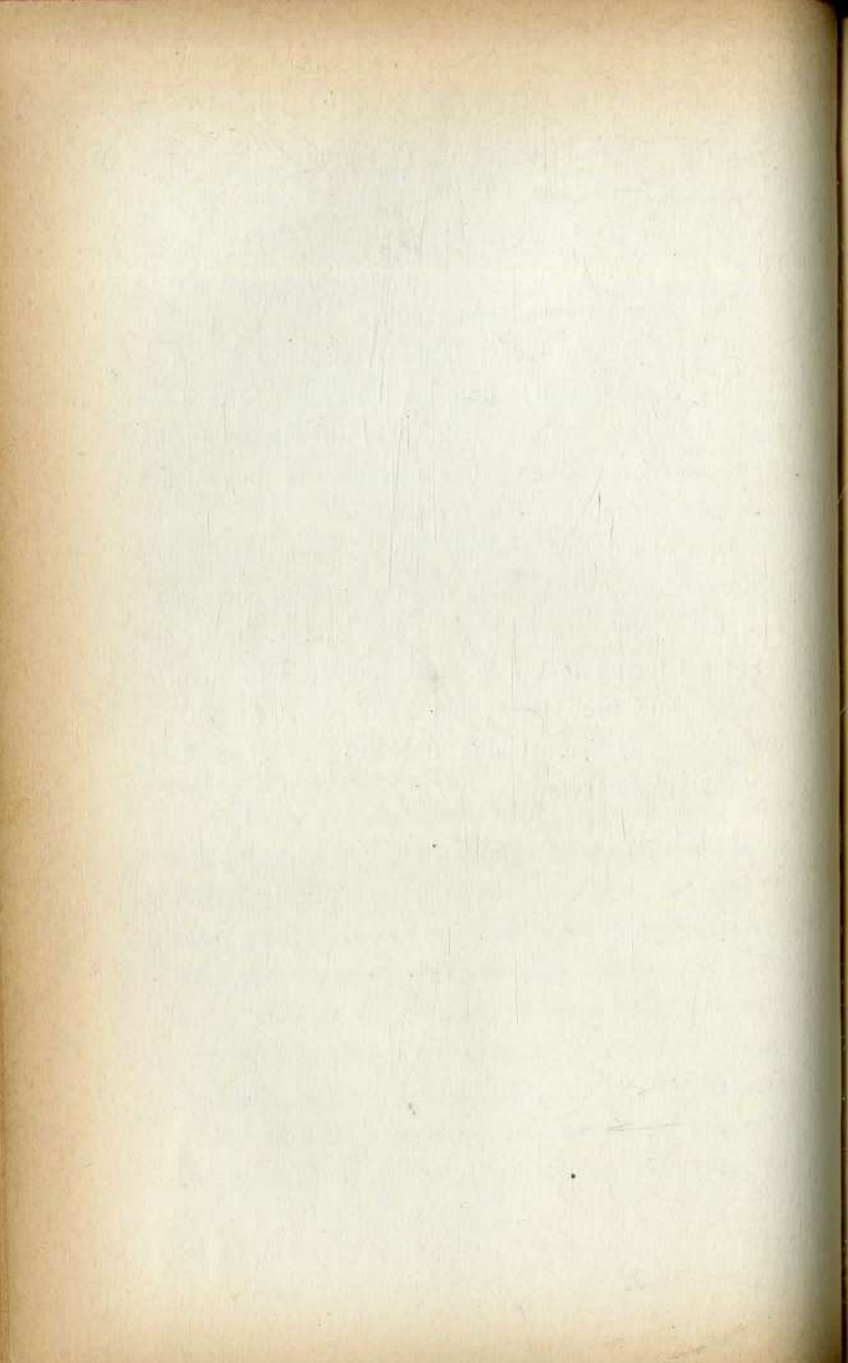
Perciò mi son sentito spinto a tracciare una imagine della vita delle rappresentazioni e dei sentimenti di Nietzsche. Io ritengo che una imagine di Nietzsche è tanto più somigliante, se la si traccia secondo gli ultimi scritti or nominati. E così ho fatto. Negli altri suoi scritti precedenti ci appare come un cercatore, anelante senza posa all'alto; in questi ultimi lo ve-

diamo giunto alla vetta, che ha l' altezza conveniente alla originalità del suo spirito. Nella maggior parte degli scritti apparsi finora su Nietzsche la evoluzione sua si presenta come se nei varii momenti della sua carriera di scrittore egli avesse avuto opinioni più o meno discrepanti. Io ho cercato di dimostrare che non si può parlare di cambiamento di idee in Nietzsche, ma di un movimento di ascesa, dell' evoluzione naturale di una personalità che, quando scriveva le sue prime opere, non aveva ancora trovato la espressione adatta alle sue vedute. Lo scopo ultimo delle opere di Nietzsche è di tracciare il tipo « superuomo ». Ed io ho considerato come compito principale del mio scritto caratterizzare appunto questo tipo. E la mia imagine del superuomo è riuscita precisamente l' opposto della caricatura che ci è data nel libro, in questo momento molto diffuso, della signora Lou Andreas-Salomé. Non si può dare al mondo niente di più contrastante con lo spirito di Nietzsche, che il mostro mistico a cui la Signora Salomé ha voluto ridurre il superuomo. Il mio libro mostra che nelle idee di Nietzsche non si può incontrare mai nemmeno la più piccola traccia di mistica. A ribattere l' opinione della signora Salomé che i pensieri di Nietzsche in « Umano troppo umano » sieno dovuti all' influenza delle opere di Paul Rée, il compilatore di « Psycho-

logischen Beobachtungen » e « Ursprungs der moralischen Empfindungen » etc., non mi son lasciato indurre: un pensatore mediocre quale Rée non poteva fare alcuna impressione notevole su Nietzsche. E non accennerei qui nemmeno la cosa, se il libro della Salomé non avesse tanto contribuito a diffondere così spiacevoli vedute su Nietzsche. Fritz Koegel, l' egregio editore delle opere di Nietzsche, ha fatto dare nel « Magazin fur Literatur » la conveniente risposta sdegnosa a tale ciarpame.

Non posso chiudere questa breve prefazione senza ringraziare cordialmente la signora Foerster Nietzsche, sorella di Nietzsche, per le molte cortesie che da lei ebbi nel tempo in cui è sorto questo mio lavoro. Debbo alle ore vissute nel « Nietzsche Archiv » a Naumburg, la disposizione d'animo in cui è stato scritto questo lavoro.

Weimar, aprile 1895.

RUDOLF STEINER

FEDERICO NIETZSCHE
LOTTATORE CONTRO IL SUO TEMPO

CAP. I
Il carattere

1

Friedrich Nietzsche caratterizzò sè come un appassionato solitario indagatore di enigmi, una personalità non commisurata al suo tempo. Chi, come lui, va per tali vie proprie, « non incontra nessuno, chè le proprie vie questo portano con sè. Nessuno gli si accosta per aiutarlo; da solo deve superare tutti i rischi, incidenti, cattiverie, tempeste che lo assalgono », come Nietzsche stesso dice nella prefazione alla seconda edizione delle sue « Aurore ». Ma è cosa molto attraente seguirlo nella sua solitudine. Io posso esprimere il mio rapporto verso Nietzsche con le parole stesse, con cui egli espresse il suo verso Schopenhauer: « Io sono uno di quei lettori di Nietzsche i quali, dopo averne letto la prima pagina, sanno che le leggeranno tutte, ascolteranno di lui ogni parola. Gli avevo dato senz'altro la mia fiducia.... Lo comprendevo come se avesse scritto

per me, per esprimere chiaramente, sia pur senza discernimento, follemente, me ». Si può parlare così ed essere ben lontani dal confessarsi « credenti » nella nietzsciana visione del mondo. Non più, del resto, di quel che Nietzsche fosse lontano dal desiderarsi tali « credenti ». Egli pone in bocca al suo « Zarathustra » queste parole: « Voi dite, che voi credete in Zarathustra? Ma che è in Zarathustra? Voi siete miei credenti: ma che è in tutti i credenti?

Voi non avevate ancora cercato voi stessi e trovaste me. Così fanno tutti i credenti: perciò così poco vale ogni credere.

E io vi dico di perdere me e di trovare voi; solo quando tutti mi abbiate rinnegato io voglio ritornare a voi ».

Nietzsche non è un Messia e fondatore di una religione; può desiderarsi amici delle sue opinioni; confessori del suo insegnamento, però, i quali gli dieno il proprio io per trovare il suo, egli non può volere.

Nella personalità di Nietzsche sono istinti cui contrastano interamente tutte le concezioni dei suoi contemporanei. Con repulsione istintiva egli si rivolta contro le più importanti idee della cultura di quelli nel cui ambiente è cresciuto; e non come si respinge una affermazione nella quale si sia scoperta una contraddizione logica, ma come ci si distoglie da un colore che offenda l'occhio. La repulsione sorge come per

sensazione immediata, senza che, a tutta prima, vi intervenga per nulla una riflessione cosciente. Quel che gli altri sentono quando i concetti di colpa, rimorso, peccato, vita dell'aldilà, ideali, felicità, patria si presentano nella loro mente, agisce sgradevolmente su Nietzsche. Tale forma istintiva di avversione a queste idee distingue Nietzsche anche dai cosidetti « spiriti liberi » moderni. Questi sanno tutte le obiezioni della mente contro le « antiche fantasticherie »; ma quanto raramente si trova chi possa dire che i suoi istinti non ne dipendano più? Gli istinti appunto giocano ai moderni spiriti forti brutti tiri: il pensiero, sì, assume un carattere indipendente dalle idee tradizionali, ma gli istinti non possono accordarsi con questo mutato carattere della mente. Questi « spiriti liberi » pongono un qualche concetto della scienza moderna invece di una qualche più antica rappresentazione; ma parlano in modo da mostrare chiaramente che la loro mente ed i loro istinti seguono vie diverse: la mente cerca nella materia, nella forza, nella legge della natura la base prima di ogni manifestazione; gli istinti dànno loro, di fronte a questa realtà, il sentimento stesso che altri prova dinanzi al suo Dio personale. Si difendono cotali « spiriti » contro l' accusa di negare Dio, ma non già perchè nella loro concezione del mondo sia qualche cosa che concordi in qualche modo in una idea di Dio, bensì perchè hanno ereditato un istintivo ribrezzo per la

parola « negatore di Dio ». Grandi studiosi della natura affermano che essi non negano le idee: Dio, immortalità, ma che solo vogliono formarle nel senso della scienza moderna: permangono appunto dietro alla loro mente i loro istinti.

Un gran numero di questi « spiriti liberi » sostengono la opinione che la volontà umana non è libera. Dicono: l'uomo in un dato caso *deve* agire come determina il suo carattere e le condizioni che agiscono su esso. Ma guardando questi avversari della « volontà libera » si vede che gli istinti di questi « spiriti liberi » inorridiscono di chi compia un atto « cattivo » proprio come fanno gli istinti di chi opina che la « libera volontà » può a suo piacere volgersi al bene o al male.

La contraddizione di mente e istinto è una caratteristica degli « spiriti moderni »: gli istinti della ortodossia cristiana vivono ancora nei pensatori moderni anche più liberi. L'opposto precisamente avviene nella natura di Nietzsche. Egli non ha alcun bisogno di riflettere se contro la ammissione di un reggitore personale del mondo si han buone ragioni: egli si ribella a tale idea perchè il suo istinto è troppo fiero per piegarsi dinanzi ad esso. Egli dice col suo Zarathustra: « E che io vi apra, amici, pienamente il mio animo: se vi fossero dei, come potrei sostenere di non essere Dio? Quindi non vi sono dei ». Nulla nel suo interno lo porta a dire sè, o un altro, « colpevole »

per una azione compiuta; e non ha, egli, bisogno di nessuna teoria sulla volontà « libera » o « non libera » per trovare inammissibile questo « colpevole ».

Anche i sentimenti patriottici dei suoi connazionali tedeschi contrastano con gli istinti di Nietzsche. Egli non può legare il suo sentire, pensare, nella cerchia dei pensieri del popolo in cui è nato e cresciuto; e neppure del tempo in cui vive. « Come è provinciale — dice nel suo « Schopenhauer come educatore » — impegnarsi in punti di vista che a duemila miglia più non impegnano! Oriente, occidente, sono una linea di gesso che qualcuno traccia dinanzi ai nostri occhi per farsi gioco della nostra pusillanimità. Io voglio raggiungere la libertà, si dice la giovane anima; ed ecco dovrebbero impedirglielo il fatto che per avventura due nazioni si odiano e si fanno guerra o che tra due parti della terra si stende un mare o che intorno a lei si insegna una religione che duemila anni fa non esisteva ». I sentimenti dei tedeschi durante la guerra del 1870 ebbero nel suo animo un'eco così fievole che « mentre il tuono della battaglia di Wörth si spandeva sull'Europa » egli se ne stava in un cantuccio delle Alpi « tutto immerso nello scrutare enigmi, quindi irrequieto e insieme tranquillo », e scriveva i suoi pensieri sui greci. E quando poi « si trova tra le mura di Metz » ancora sempre era non lontano dalle questioni che si era poste sulla vita e sull'arte dei Greci. (Cfr. « Versuch

einer Selbstkritik » nella seconda ediz. di « L'origine della tragedia »). Quando la guerra fu finita egli partecipò all'entusiasmo dei suoi contemporanei per la vittoria conquistata così poco che, già nel 1873, nel suo lavoro su David Strauss parlava delle « conseguenze cattive e pericolose » della lotta conchiusa vittoriosamente, e diceva pericolosa illusione, la affermazione che in tale lotta avesse vinto la civiltà tedesca, perchè, se questa opinione fosse prevalsa nel popolo tedesco, si rischiava di tramutare la vittoria in sconfitta: nella sconfitta, anzi nella estirpazione dello spirito tedesco a favore dell' « Impero tedesco ». Questa è la disposizione d'animo di Nietzsche mentre tutta l'Europa è fremente di entusiasmo nazionale: *disposizione di personalità non formata sul suo tempo, di un avversario del suo tempo.* E molte altre prove si potrebbero addurre a mostrare che la vita del sentimento e del pensiero in Nietzsche è altra da quella dei suoi contemporanei.

2

Nietzsche non è affatto un « pensatore » nel senso usuale della parola. Il mero pensiero non è bastante alle notevoli e profonde questioni che egli ha da porre al mondo ed alla vita, perchè, per rispondere ad esse, occorre non la mera riflessione mentale ma sprigionare tutte le forze della natura umana.

Nietzsche non ha fiducia su basi di mero pensiero. « È in me una diffidenza per la dialettica ed anche per le sue basi » egli scrive il 2 Dicembre 1887 a Georg Brandes (confronta il suo: « Menschen und Werke » pag. 212). A chi gli chieda le basi del suo modo di vedere egli ha pronta la risposta di « Zarathustra »: « Tu chiedi perchè? io non sono di quelli cui si possa chiedere il perchè ». Per lui decisivo è non se un modo di vedere possa essere sostenuto logicamente, ma se agisca su tutte le forze della personalità umana in modo da avere valore per la vita: il pensiero ha valore per lui solo se sia atto a promuovere la vita. Suo desiderio è vedere gli uomini il più possibile sani, forti, creatori. Verità, bellezza e tutti gli ideali hanno valore e convengono agli uomini solo in quanto suscitano vita.

La domanda sul valore della verità è fatta in molti scritti di Nietzsche e nella forma più audace viene posta nel suo « Al di là del bene e del male »: « La volontà di verità ci trascinerà ancora a molti rischi, quella famosa veracità di cui hanno parlato finora con venerazione tutti i filosofi. Quante questioni ci ha poste questa volontà di verità! Questioni mirabili, cattive, incerte! È oramai una storia molto lunga e pare che pur ora sia cominciata. Qual meraviglia che noi infine diventiamo diffidenti, perdiamo la pazienza, e, impazientiti, ci rivoltiamo? e impariamo da questa sfinge a porre a nostra volta la questione: chi pro-

priamente è quel che qui ci pone la questione? che cosa propriamente in noi vuole « verità »? In fatto, a lungo noi ci siamo arrestati dinanzi alla domanda sulla causa di questa volontà — finchè noi in ultimo siamo venuti a trovarci dinanzi a una domanda ancor più fondamentale: abbiamo chiesto *il valore di questa volontà*. Ecco: noi vogliamo verità! E perchè non piuttosto *non-verità?* »

Questo è pensiero di una audacia che appena si può sorpassare. Si confronti con quel che della tendenza alla verità dice un altro audace appassionato indagatore di enigmi, Johann Gottlieb Fichte e si vedrà quanto profondamente Nietzsche tragga le sue idee dalla essenza della natura umana. « Io, dice Fichte, a questo sono stato chiamato: a rendere testimonianza alla verità. Niente importano la mia vita, il mio destino; infinitamente più importano gli effetti della mia vita; io sono un sacerdote della verità; sono al suo soldo, mi sono impegnato a tutto fare, osare, soffrire per essa » (Fichte, Prelezioni « Su la vocazione del dotto » — Quarta prelezione). Queste parole dicono in quale rapporto si pongono verso la verità i più nobili spiriti della moderna cultura occidentale. Di fronte alla citata parola di Nietzsche appaiono però superficiali. Si può obbiettare ad essi: E non può darsi che la non-verità abbia effetti più preziosi per la vita? È escluso che la verità nuoccia alla vita? Questa domanda Fichte se la è fatta?

Se la sono fatta altri che hanno reso « testimonianza alla verità ? ».

E Nietzsche queste domande pone; e ritiene che si possa rispondere solo se si consideri la tendenza alla verità non quale un fatto di mero pensiero, ma si indaghino gli istinti che la generano. Poichè, sì, potrebbe ben essere che questi istinti alla verità servano come mezzi a raggiungere qualche cosa che sta più in alto della verità. E Nietzsche, dopo « aver guardato abbastanza a lungo e sottilmente tra le righe dei filosofi », trova che « la massima parte del pensare di un filosofo è intimamente guidata dai suoi istinti e costretta in vie determinate ». I filosofi credono che il motivo primo del loro agire sia l'anelito alla verità; ma questo credono perchè non han potere di vedere al fondo della natura umana: in realtà il tendere alla verità è guidato dal *volere di potenza.* Con l'aiuto della verità deve essere elevata la potenza e la pienezza di vita della personalità. Il filosofo pensa che la conoscenza della verità sia scopo ultimo, ma l'istinto inconsaputo che incita al pensare è esigenza di vita. Per questo istinto « la falsità non è ancora una obbiezione valevole contro un giudizio »; per esso importa solo « quanto esso susciti, sostenga, conservi, forse anzi educhi la vita ». (Al di là del bene e del male » pag. 4).

« Volere di verità, voi sapientissimi, chiamate quel che vi incita e arde?

Volere di pensabilità di ogni essente: così io chiamo il vostro volere!

Ogni essente voi volete far pensabile; perchè con diffidenza buona dubitate se sia pensabile.

Ma deve adattarsi, piegarsi a voi! Così vuole il vostro volere. Liscio e sottoposto allo spirito deve divenire, come suo riflesso e specchio.

Questo vostro volere, o voi sapientissimi, è tutto un volere di potenza...... (Zarathustra, 2 parte: Del superamento di sè).

La verità deve assoggettare il mondo allo spirito e così servire alla vita: solo come condizione di vita essa ha valore. — Ma non si può procedere ancora e domandare: qual valore ha la vita stessa? Nietzsche ritiene impossibile tale domanda. Che ogni vivente voglia vivere, quanto possibile, potente e ricco di contenuto, egli accetta come un fatto sul quale non indaga oltre. Gli istinti della vita non pongono questioni sul valore della vita, solo chiedono quale mezzo elevi la potenza di chi li porta ». Giudizi, giudizi di valore sulla vita, pro o contro, non possono infine mai essere veri: hanno valore di sintomi e solo come sintomi possono essere presi in considerazione — per sè sono stupidità. Bisogna perciò tutto fare per avere la mirabile finezza che *il valore della vita non può essere apprezzato*. Da un vivente no, poichè ne è parte, anzi è oggetto della lite, non giudice; non da un morto, per un' altra ragione. Che un filosofo faccia

del valore della vita un problema è appunto una obbiezione contro di lui, un motivo di dubitare della sua saggezza, una insipienza (Crepuscolo dei falsi dei — Il problema di Socrate). La questione sul valore della vita sorge solo per una personalità mal formata, ammalata: chi si è pienamente sviluppato, *vive,* senza chiedersi quanto valga la sua vita.

Appunto per questo suo modo di vedere Nietzsche dà poco peso alle basi logiche di un giudizio: non importa a lui se il giudizio possa provarsi logicamente, ma quanto bene si possa vivere sotto il suo influsso. Non la mente soltanto, ma tutta la personalità dell'uomo deve esserne soddisfatta: i pensieri migliori sono quelli che portano tutte le forze della natura umana in un movimento adatto ad esse.

Per Nietzsche hanno interesse solo pensieri di tale fatta. Egli non è una testa filosofica, ma un « raccoglitore di miele dello spirito » che visita « l'alveare » della conoscenza e cerca di portarsi a casa quel che giova alla vita.

3

Nella personalità di Nietzsche prevalgono gli istinti che fanno dell'uomo un essere dominatore, imperioso. A lui piace quanto mostra potenza, dispiace quanto tradisce debolezza. Si sente felice solo finchè si trova in condizioni di vita che ne elevano la forza:

ama ostacoli, contrasti alla sua attività perchè superandoli diviene conscio della sua potenza: ricerca le vie più difficili che uomo possa percorrere. Un tratto fondamentale del suo carattere è espresso dalla sentenza che ha posto sulla copertina della seconda edizione di « Scienza gioconda »:

« Io abito nella mia propria casa, nessuno mai ho imitato e sempre beffeggio il maestro che non ha beffeggiato se stesso ».

Nietzsche sente come debolezza ogni forma di subordinazione a un potere estraneo; e su quel che sia « potere estraneo » egli pensa ben altro da quel che pensano molti che si designano come « spiriti indipendenti liberi »: Nietzsche sente come una debolezza che l' uomo si sottometta nel suo pensare e agire alle cosidette « eterne ferree leggi della mente ». Quel che una personalità, sviluppata sotto ogni aspetto, fa, non deve essere prescritto da nessuna legge morale, ma solo dall' impulso del suo io: l' uomo che cerchi leggi e norme secondo cui pensare ed agire è, già per questo, un debole, chè l' uomo forte determina dal suo proprio essere il modo del suo pensare e agire.

Nietzsche ha espresso questo suo modo di vedere assai recisamente con parole per le quali uomini di pensare angusto lo hanno designato come uno spirito pericoloso. « Quando i crociati cristiani vennero a scontrarsi in oriente con l' invincibile ordine degli

Assassini, l'ordine degli spiriti liberi par excellence, del quale i gradi inferiori vivevano in una obbedienza quale nessun ordine monastico ha raggiunto, potevano anche conoscere un cenno sul simbolo e su la parola riservata, come loro segreto, ai gradi più alti: « *Niente è vero, tutto è permesso* »!..... Ecco: questa era la libertà di spirito, per cui era disdetta anche la fede alla verità » (Genealogia della morale 3. App. paragr. 24). Che queste proposizioni esprimano il sentire di generosa natura imperiosa che vuole la *licenza* di vivere libera secondo le sue proprie leggi, senza lasciarsi legare da riguardi a verità eterne e a prescrizioni della morale, non sentono quegli uomini che per loro costituzione sono adatti alla sottomissione; una personalità come quella di Nietzsche non può sopportare neppure quei tiranni che sorgono nella forma di astratti comandamenti delle costumanze: Io determino come voglio pensare, come voglio agire, dice una tale natura.

Vi sono uomini che ritengono di potersi dire « liberi pensatori » perchè nel loro pensare ed agire non si assoggettano a leggi che derivano da altri uomini, ma solo obbediscono alle « eterne leggi della mente », agli inconcussi concetti del dovere, o alla « volontà di Dio ». Nietzsche non considera come personalità veramente *forti* questi uomini, poichè anch'essi pensano, agiscono non secondo la loro propria natura, ma secondo gli *ordini* di una più alta autorità. Lo

schiavo segue il beneplacito del suo padrone, il religioso le verità rivelate di un dio, il filosofo il dettame della ragione; ma questo nulla muta al fatto che tutti sono obbedienti: chi dia gli ordini è indifferente, quel che decide è il fatto che « viene comandato », che l'uomo non dà egli stesso la direzione al suo fare ma ritiene che esista una potenza che gliela traccia.

L'uomo forte veramente libero, vuole non *concepire* — ma creare la verità; non vuole lasciarsi « concedere » nulla, non vuole obbedire. I filosofi veri comandano e legiferano; essi dicono: « così deve essere! » determinano l'indirizzo e la meta dell'uomo, usufruiscono, per la preparazione, di tutti gli operai filosofi, di tutti i dominatori del passato, — estendono la mano creatrice sull'avvenire: tutto ciò che è e fu diviene per essi solo mezzo, strumento, martello. Il loro « conoscere » è *creare*, il loro creare è legiferazione, la loro volontà di verità è — *volere di potenza* —. vi sono oggi tali filosofi? Vi furono mai? non debbono esserci? (Al di là del bene e del male, par. 21).

4

Nietzsche vede uno speciale segno di debolezza in ogni fede a un al di là, in un mondo altro da quello in cui l'uomo vive. Secondo lui nessun danno

più grave alla vita si può fare che indirizzare la propria vita di qua in vista di un'altra vita nell'al di là; non ci si può abbandonare a nessun traviamento peggiore dell'ammettere dietro alle manifestazioni di questo mondo entità inaccessibili alla conoscenza dell'uomo, che debbano essere la base prima determinante ogni esistenza. Con questa concezione si corrompe la gioia per questo mondo, che vien degradato a mera parvenza, riflesso di un inaccessibile; si dichiara il mondo a noi conosciuto, che solo è reale per noi, un sogno vano e si attribuisce la realtà vera a un mondo sognato fantasticato; i sensi umani vengono dichiarati ingannatori, che ci dànno simulacri apparenti invece di realtà.

Tale modo di vedere può sorgere solo da debolezza; chè il più forte che si radica saldo nella realtà e ha sua gioia nella vita non potrà mai lasciarsi andare a fantasticare di un'altra realtà: attivo in questo non ha bisogno di alcun altro mondo. I sofferenti, i malati, quelli che sono insoddisfatti di questo mondo si rifugiano nell'al di là; quel che ha loro tolto l'al di qua, deve loro darlo l'al di là; il forte, il sano, che ha sensi sviluppati e validi per ricercare in lui stesso le ragioni di questo mondo, non abbisogna di nessuna base ed entità nell'al di là per chiarire le manifestazioni in cui vive. Il debole che percepisce la realtà con occhi e orecchi intristiti, ha bisogno di cause dietro alle manifestazioni.

Dal soffrire, da brame malate, è nata la fede nell'al di là. Tutte le concezioni di « Cose in sè » sono cresciute dall' impotenza a vedere il mondo reale.

Tutti quelli che hanno una ragione per rinnegare la vita reale, dicono *sì* ad una vita immaginata. Nietzsche vuole essere un affermatore della realtà. Egli vuole investigare questo mondo in ogni direzione, penetrare nelle profondità di tutta questa esistenza: non vuole sapere di un'altra vita. Neppure il soffrire può indurlo a dire *no* alla vita, poichè per lui anche il soffrire è mezzo di conoscenza. « Non altrimenti di un viaggiatore il quale, fissata l'ora in cui si propone di destarsi, si abbandona tranquillo al sonno, così noi filosofi, dato che cadiamo malati, ci diamo corpo ed anima alla malattia, — chiudiamo gli occhi dinanzi a noi; e, come quegli sa che qualcosa *non* dorme, ma conta le ore e lo sveglierà, così anche noi sappiamo che il momento decisivo ci troverà desti — che qualche cosa allora balzerà fuori e coglierà lo spirito *in fallo*, intendo dire nella debolezza, o rovesciamento, o rassegnazione, o irrigidimento, o oscuramento e comunque si chiamino tutti gli stati morbosi dello spirito, che nei giorni sani hanno contro di sè la fierezza dello spirito. Con simili inquisizioni e cimenti di sè si impara a guardare con occhio più fine a tutto quello su cui in generale si è fino allora filosofato ». (Prefaz. alla seconda Edizione di « Scienza gioconda »).

5

Questo senso di amore alla vita e alla realtà di Nietzsche si manifesta anche nel suo modo di vedere gli uomini ed i loro mutui rapporti. In questo aspetto Nietzsche è pienamente individualista. Ogni uomo per lui è un mondo a sè, un unicum. « La mirabilmente varia molteplicità, che si è unificata in un modo unico e ci viene incontro come un dato uomo, nessun caso, per quanto strano, può rifondere una seconda volta nella stessa forma » (« Schopenhauer come educatore »). Pochissimi uomini però sono disposti ad esplicare le loro proprietà che solo una volta si presentano: essi si spaventano della solitudine in cui verrebbero per ciò spinti, perchè è più comodo e sicuro vivere come i proprii simili, poichè allora si trovano sempre compagni; mentre chi si dirige a propria guisa non è compreso da altri e non trova compagni. La solitudine ha una speciale attrattiva per Nietzsche, egli ama investigare le intimità del proprio interno, sfugge la comunanza con gli uomini: i processi del suo pensiero sono, per lo più, cimenti per penetrare ai tesori che giacciono nascosti profondi nella sua personalità e disdegna la luce che altri gli offra, non vuole respirare l'aria che si respira dove vive la comunità degli uomini, « l'uomo regola ». Aspira istintivamente alla sua

« Rocca intima » dove è separato dalla folla, dai molti, dalla maggioranza. (« Al di là del bene e del male », parag. 26). Nella sua « Scienza gioconda » lamenta che gli è pesante « digerire » i suoi simili; in « Al di là del bene e del male » (parag. 282) confessa che in generale ha riportato perniciosi disturbi di digestione quando si è seduto alla tavola in cui veniva servito il piatto dell' « Universale umana »: bisognava che gli uomini non si avvicinassero troppo perchè Nietzsche potesse tollerarli.

6

Nietzsche dichiara valevole un pensiero, un giudizio nella forma per la quale gli istinti della vita liberamente esplicantisi dànno il loro assenso. Egli non lascia che dubbi logici invadino dei modi di vedere determinanti per la vita. Perciò il suo pensare procede sicuro e libero senza domandarsi se una affermazione sia vera anche « obbiettivamente », se oltrepassi il limite del potere della conoscenza umana e simili: Nietzsche, quando di un giudizio ha riconosciuto il valore per la vita, non ricerca oltre il suo significato « obbiettivo » e la sua validità e non si dà cura alcuna dei limiti del conoscere. Egli ritiene che un pensare sano crea quel che può creare e non si tormenta con la inutile domanda: che cosa io non posso?

Naturalmente chi vuole determinare il valore di un giudizio dal grado con cui esso suscita vita, può farlo solo per mezzo dei suoi propri personali impulsi e istinti di vita; egli non può mai voler dire altro che: in rapporto al mio istinto di vita ritengo valido questo giudizio. E Nietzsche non vuole mai dire altro, quando egli esprime un suo modo di vedere. E appunto questo suo rapporto col suo mondo di pensieri, che agisce così beneficamente sul lettore assennatamente libero, dà agli scritti di Nietzsche il loro carattere di semplice composta nobiltà. Come repellente invece e incomposto suona il tono di altri pensatori che credono la loro persona l' organo per cui vengono annunciate al mondo verità eterne, irrefutabili! Si possono trovare nelle opere di Nietzsche parole che esprimono una forte coscienza di sè, per es.: « Io ho dato alla umanità il più profondo libro che essa possegga, il mio Zarathustra; tra breve io le darò il più indipendente » (Götzendämmerung, Streifzüge eines Unzeitgemässen par. 51). Questo però nella sua bocca dice: « Io ho osato scrivere un libro il cui contenuto è attinto all' essere di una personalità più profondamente di quanto mai sia stato fatto in simili libri; e io darò un libro indipendente da ogni giudizio estraneo più di qualunque altro scritto filosofico, poichè in esso dirò su gli argomenti più gravi puramente come verso di essi si contengano i miei istinti personali ». Questa è nobile compostezza.

Certamente essa va contro il gusto di quelli la cui mentita umiltà dice: io non sono niente, la mia opera è tutto; io nei miei libri non porto niente del mio sentire personale, ma esprimo meramente quel che la pura ragione mi dice di esprimere. Costoro vogliono negare la propria persona per poter affermare che i loro detti sono di uno spirito più alto: Nietzsche ritiene i suoi pensieri come prodotto della sua persona e nulla più.

7

I filosofi incasellati possono ridere di Nietzsche o esprimere le loro opinioni sui « pericoli » della sua « visione del mondo ». Molti di questi spiriti, che non sono che trattati di scienza logica personificata, naturalmente non possono lodare l'opera di Nietzsche che sgorga dagli impulsi più potenti e immediati di vita.

Ma Nietzsche nei suoi audaci balzi di pensiero colpisce sempre nei profondi misteri della natura umana, più di molti logici pensatori col loro cauto strisciare. Che giova tutta la logica se con le sue reti di concetti raccoglie solo un contenuto senza valore? Noi godiamo di pensieri validi che ci vengano comunicati, anche se non sieno collegati con fili logici. La salute della vita dipende non solo dalla logica, ma anche dalla produzione di pensieri: e la nostra

filosofia incasellata, ora assai sterile, potrebbe bene essere fecondata dai pensieri di uno scrittore coraggioso, audace quale Nietzsche. — La forza di sviluppo di questa filosofia è aduggiata dal pensiero kantiano e ha perduto ogni originalità e coraggio. Kant assunse dalla filosofia delle scuole del suo tempo il concetto di verità che derivano dalla « pura ragione » e ha tentato di mostrare che con tali verità noi nulla possiamo sapere di quel che sta al di là della nostra esperienza, delle « cose in sè »; da un secolo si è rivolta mirabile acutezza di mente ad approfondire in ogni parte questo pensiero kantiano; ma ben poveri e banali sono spesso i prodotti di questa acutezza. Se si traducessero le banalità di molti moderni libri filosofici dalle formule di scuola in una lingua sana, si vedrebbe chiara la miseria del loro contenuto di fronte a parecchi brevi aforismi di Nietzsche: in loro confronto questi potrebbe con diritto ripetere la orgogliosa parola: « Mio vanto è dire in dieci proposizioni quanto chiunque altro dice in un libro, — quanto chiunque altro in un libro *non* dice ».

8

Come Nietzsche non vuole nelle sue idee dare altro che un prodotto dei suoi personali istinti e impulsi, così per lui i modi di vedere altrui non sono nulla più che sintomi da cui egli conclude agli

istinti prevalenti in singoli uomini o in popoli, razze etc. — Egli non si cura di discutere o contraddire le opinioni altrui, ma investiga gli istinti di cui esse sono espressioni; cerca di conoscere dai modi di vedere i caratteri delle personalità o dei popoli. Se un modo di vedere indichi il prevalere degli istinti di sanità, di intrepidezza, di nobiltà, di gioia della vita o se invece sgorghi da istinti malsani, servili, fiacchi, ostili alla vita: questo lo interessa; verità in sè gli è indifferente: si dà pensiero del come gli uomini si foggino verità conformi ai loro istinti e come così raggiungano i loro scopi di vita. Le cause naturali dei modi di vedere degli uomini egli vuole investigare.

L'aspirazione di Nietzsche non è conforme al senso degli idealisti che dànno alla verità un valore per sè, le attribuiscono una « origine pura, più alta » che dagli istinti. Egli spiega i modi di vedere degli uomini come dato di forze naturali, così come il naturalista spiega la conformazione dell'occhio con la cooperazione di cause naturali; e come il naturalista moderno non ammette la spiegazione che la natura abbia costruito l'occhio in questa data maniera perchè aveva lo scopo di dare all'organismo un organo per vedere, Nietzsche non ammette la spiegazione della spirituale evoluzione della umanità con speciali scopi morali ideali, con un ordinamento morale del mondo: Nietzsche vede in ogni ideale una espres-

sione dell' istinto che in quella data forma cerca la propria soddisfazione, come il naturalista moderno vede nella conformazione di un dato organo ad uno scopo il dato di leggi organiche di formazione. Ora se vi sono naturalisti e filosofi che respingono ogni scopo nell' agire della natura, ma si attengono all' idealismo morale e vedono nella storia la realizzazione di un volere divino, di un ordinamento ideale delle cose, questo è per incompiutezza dell' istinto; tali persone, mentre mostrano di vedere bene nella osservazione dei processi della natura, non hanno sguardo giusto per i processi spirituali: un uomo che crede di tendere ad un ideale che non deriva dalla realtà, può crederlo solo perchè non conosce l' istinto da cui sorge questo ideale.

Nietzsche è anti-idealista nel senso in cui il naturalista moderno combatte la concezione che la natura abbia scopi da realizzare; Nietzsche non ammette scopi morali, come il naturalista non ammette scopi della natura. Non è saggio per lui dire: l'uomo deve realizzare un ideale morale, come dire: il toro ha le corna per dare cornate. Egli considera l' una e l'altra affermazione come il prodotto di una spiegazione del mondo, la quale, invece che di azioni naturali, parla di « previsione divina », di « sapiente onnipotenza ».

Questa spiegazione del mondo è un impedimento a ogni sano pensare, perchè forma una fantastica nebbia ideale per cui l'occhio rivolto alla osserva-

zione della realtà non può penetrare i processi del mondo, e ottunde infine ogni senso della realtà.

9

Nietzsche nelle sue battaglie spirituali non vuole opporsi alle opinioni altrui, ma combatte gli istinti nocivi contrarii alla natura, che esse indicano. Egli non si propone che quello che si propone chiunque combatta una azione nociva nella natura o estirpi un essere pericoloso. Egli poggia non sulla forza « convincente » della verità, ma sul fatto che egli deve vincere perchè l'avversario ha istinti non sani, perniciosi, egli, invece, sani, eccitatori di vita. Quando i suoi istinti sentano nocivi quelli dell'avversario non cerca altra giustificazione per la battaglia. Egli non crede di dover combattere come difensore di una idea, ma combatte perchè i suoi istinti ve lo portano. Certo non avviene altrimenti in qualunque battaglia spirituale; ma ordinariamente i combattenti non sono consapevoli dei motivi reali, come i filosofi del loro « volere di potenza », come i seguaci dell'universale ordinamento morale non sanno le cause naturali del loro ideale. Essi credono che solo opinione combatta contro opinione e velano i loro motivi reali col mantello del concetto: gli istinti non simpatici dell'avversario non nominano, e forse non sanno nemmeno; e così le forze che in realtà si muovono incontro

ostilmente, non si mostrano aperte. Nietzsche invece nomina senza riguardo gli istinti dell' avversario che gli sono contrari, e nomina anche quelli che egli oppone. Chi vuole chiamare cinismo questo, può anche farlo; ma deve non dimenticare che in tutta l' attività umana non vi è mai stato altro che tale cinismo e che tutte le illusorie tele idealistiche sono state tessute da questo cinismo.

CAP. II

Il Superuomo

10

Ogni sforzo dell' uomo, come di ogni essere vivente, tende a soddisfare nel miglior modo gli impulsi e gli istinti inspirati dalla natura. Se gli uomini aspirano a virtù, giustizia, conoscenza, arte, è perchè virtù, giustizia ecc. sono mezzi per cui gli istinti umani possono svilupparsi in modo corrispondente alla loro natura. Gli istinti senza questi mezzi deperirebbero. È una particolarità dell' uomo però, che egli dimentica questa connessione delle sue condizioni di vita coi suoi impulsi naturali, e i mezzi per una vita consona alla natura, potente, egli guarda come qualcosa che ha un valore incondizionato, *per sè*. L' uomo quindi dice: virtù, giustizia, conoscenza etc. debbo-

no essere conquistate per sè stesse; esse hanno un valore non perchè servono alla vita, ma piuttosto perchè la vita ha valore in quanto tende a questi beni ideali. L' uomo non esiste per vivere secondo i suoi istinti, come le bestie; ma deve nobilitare i suoi istinti sì da farli servire a scopi più alti. — Così l' uomo arriva ad adorare come ideale che solo dà giusta consacrazione alla sua vita, ciò che egli stesso prima ha creato per la soddisfazione dei suoi impulsi; esige sottomissione agli ideali che pregia più altamente che sè stesso. Si stacca dal suolo materno della realtà e vuole dare alla sua esistenza un senso e uno scopo più alto e inventa per i suoi ideali una origine non naturale, che chiama « volere di Dio » « eterni comandamenti morali »; vuole conquistare « la verità per volere di verità, la virtù per volere di virtù ». Egli si considera come uomo buono solo quando ritenga di avere domato la ricerca di sè, cioè i suoi istinti naturali, e di seguire, rinunciando a sè, uno scopo ideale; e ignobile « cattivo » è, per un tale idealista, l' uomo che non è giunto a tale abnegazione di sè. Ora tutti gli ideali sorgono originariamente da istinti naturali. Anche quel che il cristiano riguarda come virtù rivelata da Dio è originariamente trovato da uomini per soddisfare qualche istinto: si è dimenticata la origine naturale e si è fantasticata la divina. Lo stesso vale per le virtù presentate dai filosofi e dai moralisti.

Se gli uomini avessero soltanto istinti sani e ad essi conformassero i loro ideali, l'errore teorico sull'origine degli ideali non nuocerebbe; certo gli idealisti avrebbero una visione falsa della origine dei loro scopi, ma questi scopi sarebbero sani e la vita prospererebbe. Ma vi sono istinti non sani che non mirano al rinvigorimento e intensificazione della vita ma ad indebolirla, a deprimerla, i quali impossessandosi dell'errore teorico lo fanno scopo pratico della vita e seducono l'uomo a dire: uomo perfetto è non chi vuole servire a sè, alla sua vita, ma chi si dà alla realizzazione di un ideale. E l'uomo perciò non si contenta allora di fantasticare una origine non naturale o sopranaturale dei suoi scopi, ma egli si foggia, e prende da altri, ideali che non servono alla vita: non tende più a trarre alla luce le forze che giacciono nella sua personalità, ma vive secondo un modello imposto alla sua natura. Non fa differenza se questo scopo egli derivi da una religione o se, su base più sicura, determini egli stesso presupposti che non sono nella sua natura: il filosofo, che guardando ad un fine universale della umanità da esso deriva il suo ideale morale, inceppa la natura umana come il fondatore di religione che dice agli uomini: — questo è il fine che Dio vi ha posto e che voi dovete perseguire. — Che un uomo si proponga di divenire imagine di Dio, o voglia divenire quanto possibile simile all'ideale « dell'uomo perfetto » che egli in-

venta, è la stessa cosa. Reale è il *singolo* uomo coi suoi impulsi e istinti; e solo portando la sua attenzione sui bisogni della propria persona, l' uomo può sperimentare quel che giova alla sua vita. Il singolo uomo non diviene « perfetto » negando sè e facendosi simile ad un modello, ma realizzando ciò che in lui urge per realizzarsi: la attività umana ha il suo senso per sè stessa, non lo assume da uno scopo impersonale esteriore cui serva.

Certo l' antiidealista vede una manifestazione di istinti anche nella deviazione non sana dell' uomo dagli istinti primigenii, chè l' uomo solo per istinto può compiere anche ciò che si oppone all' istinto. Ma tuttavia egli combatte ciò che si oppone all' istinto, come il medico combatte una malattia, benchè sappia che essa è scoppiata per cause naturali. Non si può quindi obbiettare all' antiidealista: tu affermi che tutto ciò a cui l'uomo tende sorge da natura, anche gli ideali quindi; eppure tu combatti l' idealismo. — Sì, certo: da natura sorgono ideali come anche sorgono malattie; il sano combatte l' idealismo come combatte la malattia, l' idealista invece pensa che gli ideali debbano essere conservati e coltivati.

Nietzsche pensa che la fede che l' uomo sia perfetto quando serve a scopi « più alti » debba essere suparata: l' uomo deve tornare in sè e riconoscere che gli ideali, egli li ha creati per servire a sè. Vivere secondo natura è più sano che andare a cac-

cia di ideali che si pretendono non sorti dalla realtà. L' uomo che non serve a scopi impersonali, ma cerca in sè stesso lo scopo e il senso della sua esistenza, che fa sue le virtù che aiutano allo sviluppo delle sue forze, alla potenza sua piena — quest' uomo Nietzsche pone più alto che l' idealista senza egoismo.

E questo dichiara col suo « Zarathustra ». L' individuum sovrano, il quale sa che può vivere solo attingendo dalla sua natura, e che vede il suo fine personale nella formazione di una vita corrispondente al suo essere, è il *superuomo* che Nietzsche contrappone all' uomo il quale crede che la vita gli sia data per servire a uno scopo che è fuori di lui.

Zarathustra insegna il *superuomo*, cioè l' uomo che sa vivere secondo natura; insegna agli uomini a considerare le loro virtù come loro creazioni, e invita a spregiare quelli che pongono le loro virtù più in alto di sè stessi.

Zarathustra è andato nella solitudine per liberarsi dalla umiltà con cui gli uomini si curvano dinanzi alle loro virtù; e ritorna tra gli uomini soltanto dopo aver imparato a spregiare le virtù che deprimono la vita e non le vogliono servire. Egli ora si muove lieve come un danzatore, perchè segue solo sè, il suo volere, e non bada alle linee presignate dalle virtù. Non pesa più su lui grave la fede che sia ingiusto seguire solo sè stesso; non è più un assonnato che sogna ideali, ma desto si pone libero

dinanzi alla realtà. Per lui l' uomo che ha perduto sè stesso e giace nella polvere dinanzi alle sue proprie creazioni è un sudicio rivoletto, il superuomo è come mare che accoglie questa corrente senza divenire impuro. Poichè il superuomo ha trovato sè, si conosce signore e creatore delle sue virtù. Zarathustra ha vissuto la grandezza per la quale egli disdegna ogni virtù che venga posta sopra l' uomo.

« Che è la maggiore grandezza che voi possiate vivere? È l' ora del più grande dispregio. L' ora nella quale la vostra felicità vi viene a nausea e così la vostra ragione e la vostra virtù ».

11

La saggezza di Zarathustra non è secondo il senso degli uomini « colti moderni ». Questi vorrebbero fare eguali gli uni agli altri, tutti gli uomini. Quando tutti gli uomini tendano ad un fine unico, allora sarà, dicono, gioia e felicità sulla terra. L' uomo deve, questo chiedono, rattenere i suoi peculiari desiderii personali e servire solo alla universalità; alla felicità comune. Pace e tranquillità regneranno allora su la terra: quando ognuno ha bisogni identici, nessuno turba gli interessi altrui. Il singolo non deve mirare a sè e ai suoi fini individuali, ma tutti debbono vivere secondo il modello una volta per sempre determinato, ogni vita singola deve scomparire e tutti debbono

divenire membri del comune ordinamento universale.

« Nessun pastore e *un gregge solo!* Ognuno vuole la stessa cosa, ognuno è uguale: chi sente diversamente, va spontaneamente al manicomio.

« Una volta tutto il mondo era smarrito — dicono i più fini ammiccando ».

« Si è prudenti ora e si sa tutto quanto è avvenuto: non si ha nessun fine da deridere. Ci si bisticcia ancora, ma tosto ci si riconcilia, altrimenti si rovina lo stomaco ».

Troppo a lungo è stato solitario Zarathustra, per inchinarsi a tale saggezza. Egli ha udito i toni peculiari che risuonano dall' interno della personalità, quando l' uomo sta in disparte lungi dal frastuono della fiera in cui l' uno riecheggia le parole dell'altro, e vorrebbe gridare nelle orecchie agli uomini: ascoltate le parole che solo in ciascuno di voi risuonano, poichè esse soltanto sono secondo la natura e dicono a ciascuno che cosa egli possa. Nemico della vita, della ricca piena vita, è chi queste voci lascia spegnere inascoltate per ascoltare lo schiamazzo degli uomini. Zarathustra agli amici della uguaglianza di tutti gli uomini non vuol parlare; non potrebbero che fraintenderlo, poichè crederebbero che superuomo sia quel figurino ideale, cui tutti debbono divenire uguali. Invece Zarathustra non vuole dare agli uomini precetto alcuno sul come essi debbano essere, ma vuole soltanto richiamare ciascuno a sè

dicendogli: abbandonati a te stesso, segui te soltanto, poni te sopra alla virtù, alla sapienza, alla conoscenza. A questi che vogliono cercare sè, parla Zarathustra. Le sue parole valgono non per la folla che cerca uno scopo comune, ma per quei compagni che come lui vogliono andare per la propria strada. Essi soltanto lo comprendono, perchè sanno che egli non vuole dire: « Ecco! questo è il superuomo; divenite simili a lui », ma: « io ho cercato me; sono come io vi insegno; andate e così cercate voi, e allora avete il superuomo ».

« Ai solitari io canterò il mio canto e anche a quelli che sono due; e a chi ancora ha l' orecchio per l' inaudito voglio dare affanno al cuore con la mia felicità ».

12

Due bestie, il serpente come la più prudente e l' aquila come la più orgogliosa, accompagnano Zarathustra. Sono i simboli dei suoi istinti. Zarathustra pregia la prudenza perchè essa insegna all' uomo gli intricati sentieri della realtà, gli fa conoscere quel che gli abbisogna per la vita; e anche ama l' orgoglio, perchè l' orgoglio crea nell' uomo la stima di sè e così egli giunge a considerare sè come il senso e il fine della sua esistenza, a non porre la sua sapienza, la sua virtù al di sopra di sè, chè l'orgoglio

premunisce l'uomo contro l'oblio di sè per scopi « più alti, più santi ». E piuttosto la prudenza che l'orgoglio Zarathustra vorrebbe perdere.

Poichè la prudenza senza l'orgoglio non si ritiene più come opera dell'uomo, ma quegli, cui manchi l'orgoglio, la stima di sè, crede che la prudenza gli sia data dal cielo e dice: Uno stolto è l'uomo e di sapienza ha solo quanto vuol donargli il cielo.

« E se un giorno la mia prudenza mi abbandonasse — ah! essa ama volarsene via! — possa il mio orgoglio volare ancora con la mia stoltezza! ».

13

Per trovare sè stesso lo spirito umano deve passare tre trasformazioni, insegna Zarathustra. Dapprima lo spirito è venerante: chiama virtù quel che su lui grava, e abbassa sè per innalzare la sua virtù. Tutta la virtù, dice, è in Dio, le vie di Dio io debbo seguire: Dio pone su me il peso più grave per mettere alla prova la mia forza, quanto sia salda e duri pazientemente. Solo chi è paziente è saldo. Ascoltare io voglio, dice lo spirito in questo grado, e compiere i comandamenti dello spirito dei mondi, senza domandare che senso abbiano. Lo spirito ha l'impressione che su di lui domina una potenza più alta: non va per via *sua*, ma per le vie di quello cui egli serve.

Viene il tempo in cui lo spirito si avvede che non

gli parla dio alcuno. Allora vuole essere libero e signore nel suo proprio mondo, e cerca la direzione per le sue capacità. Non più allo spirito dei mondi chiede come debba indirizzare la propria vita, ma aspira ad una legge ferma, a un santo « tu devi ». Cerca una misura con cui misurare il valore delle cose, un segno che contraddistingua il bene dal male: ci deve pur essere per la mia vita una regola, dice in questo stadio lo spirito, la quale non dipende da me, dal mio volere: ad essa io voglio conformarmi. Libero io sono, pensa lo spirito, ma solo per obbedire a questa regola.

Lo spirito supera anche questo stadio. Come fanciullo che nel suo gioco non si domanda come debba fare questo o quello ma compie solo la sua volontà, segue solo sè stesso, « ora lo spirito vuole il suo volere, quei che ha perduto il mondo si guadagna il *suo* mondo ».

14

« Tre trasformazioni dello spirito vi ho nominate; come lo spirito si fa cammello, il cammello leone, il leone infine fanciullo. Così parlò Zarathustra ».

I saggi, che pongono la virtù al di sopra dell'uomo, che vogliono? domanda Zarathustra. Dicono: la tranquillità dell'anima può avere solo chi ha fatto il suo dovere, ha seguito il santo « tu devi ».

L' uomo deve essere virtuoso perchè egli, compiuto il dovere, possa sognare di ideali raggiunti e non sentire rimorsi di coscienza; un uomo cui rimorda la coscienza è, dicono i virtuosi, come dormiente cui sogni cattivi turbano il riposo della notte.

« Pochi lo sanno, ma per dormir bene bisogna avere tutte le virtù. Dirò io falsa testimonianza? Commetterò adulterio?

Bramerò io la fanciulla del mio prossimo? Tutto questo mal si confarebbe con un buon sonno...

Pace con Dio e col prossimo, questo esige un buon sonno. E pace anche col diavolo del prossimo! Altrimenti esso nella notte ti circuisce ».

Il virtuoso fa non quel che chiede il suo impulso, ma quel che dà tranquillità d' anima. Egli vive per poter sognare in tranquillità su la vita: meglio ancora se nessun sogno affatto disturbi il sonno che egli dice tranquillità dell'anima. Cioè il meglio per il virtuoso è accogliere da qualche parte le regole per il suo agire e potere così per tutto il resto godere la sua tranquillità. « La sua sapienza dice: vigilare per dormire bene. E in verità, se la vita non avesse senso alcuno e io dovessi scegliere qualche insensatezza, questa anche per me sarebbe la preferibile » dice Zarathustra.

Anche Zarathustra credette un tempo che uno spirito che abiti fuori del mondo, un Dio, avesse creato il mondo. Zarathustra pensava un Dio malcontento,

sofferente che crea il mondo per darsi una soddisfazione, per liberarsi del suo soffrire. Ma conobbe che era una illusione creata da lui stesso: « Ah, voi fratelli! Questo Dio da me creato era opera di uomini e frenesia come tutti gli dei ». Zarathustra ha imparato a valersi dei suoi sensi e a osservare il mondo: e fu in pace col mondo, i suoi pensieri non vagabondarono più nell'al di là. Cieco prima egli era e non poteva vedere il mondo, perciò cercava la sua salute in un altro mondo; ha imparato a *vedere* e a conoscere che il mondo ha il suo senso in sè.

« Un nuovo orgoglio mi ha insegnato il mio io; ed io insegno agli uomini: non più immergere la testa nella sabbia delle cose celesti, ma portarla libera; una testa terrestre, che alla terra dà senso ».

15

Gli idealisti hanno separato l'uomo in anima e corpo, hanno diviso tutto ciò che esiste in idea e realtà; e all'anima, allo spirito, alla idea hanno dato una pienezza di valore peculiare per poter tanto più spregiare la realtà, il corpo. Ma Zarathustra dice: Vi è soltanto una realtà, un corpo; l'anima è soltanto qualcosa inerente al corpo, la idea alla realtà: una *realtà unica* sono corpo e anima dell'uomo, da un'unica radice sorgono corpo e spirito. Lo spirito esiste perchè esiste un corpo che ha la forza di sviluppare

in sè lo spirito; come la pianta i fiori, così il corpo svolge in sè lo spirito.

« Dietro ai tuoi pensieri e sentimenti, fratello mio, sta un potente signore, un saggio sconosciuto — si chiama Sè. Nel tuo corpo abita, egli è il tuo corpo ».

Chi ha un senso per il reale, cerca lo spirito, l'anima nel reale, la ragione nel reale. Soltanto chi ritiene la realtà priva di spirito, « mera natura » « bruta », attribuisce allo spirito, all' anima esistenza a parte e fa la realtà sola abitacolo dello spirito; ma a costui manca anche il senso per la percezione dello spirito e soltanto perchè non vede lo spirito nella realtà, lo cerca altrove.

« C' è più mente nel tuo corpo che nel meglio della tua sapienza. Il corpo è una grande mente, una molteplicità con un sol senso, una guerra e una pace, un gregge ed un pastore.

Strumento del tuo corpo è anche la tua piccola mente, fratello mio, che tu chiami spirito: un piccolo strumento e trastullo della tua grande mente ».

Stolto è chi strappi il fiore dalla pianta e creda che il fiore strappato maturerà in frutto; così chi separa lo spirito dalla natura e crede che uno spirito così separato ancora possa creare, è stolto.

Uomini con istinti ammalati hanno proposto la scissione dello spirito dal corpo; soltanto un istinto ammalato può dire: il mio regno non è di questo mondo. Il regno di un istinto sano è soltanto questo mondo.

16

E quale ideale hanno foggiato questi spregiatori della realtà? Consideriamo l'ideale degli asceti, che invitano a distogliere lo sguardo dall' «al di qua» per guardare all' « al di là ». Che significano gli ideali ascetici? Con questa questione e con le supposizioni con cui risponde, Nietzsche ci lascia guardare nel più profondo del suo cuore, scontento della recente cultura occidentale (Genealogia della morale, 3ª parte).

Che un artista, come per es. Richard Wagner, negli ultimi tempi della sua attività, divenga seguace di un ideale ascetico, questo non dice molto: l'artista sta per tutta la sua vita al disopra delle sue creazioni, guarda dall'alto alle realtà che egli crea e non sono la *sua* realtà. « Omero non avrebbe cantato Achille, Goethe non Faust, se Omero fosse stato un Achille e Goethe un Faust » (Genealogia della morale, 3 parte § 4°). Ora nessuna meraviglia, che quando l'artista prende sul serio la sua esistenza e vuole trasportare sè e i suoi personali modi di vedere in realtà, sorga qualche cosa di irreale. Richard Wagner cambiò pienamente la sua opinione sulla sua arte, quando ebbe conosciuta la filosofia di Schopenhauer. Dapprima ritenne la musica come un mezzo di espressione cui occorre qualche cosa, il Drama, al quale essa dà espressione; nello scritto, del 1851 « Oper

und Drama », afferma che il più grande errore in cui, riguardo all' opera, si possa incorrere, è « fare scopo un mezzo di espressione (la musica), mezzo lo scopo della espressione (il drama) ».

Ma ben diversamente pensò quando ebbe conosciuto la dottrina di Schopenhauer sulla musica, il quale pensa che per mezzo della musica parla a noi la essenza delle cose stesse. Il *volere* eterno, che vive in tutte le cose, nelle altre arti si fa corpo solo nei suoi riflessi, nelle idee; nella musica, che non è meramente immagine del volere, esso ci si rivela immediatamente. L' eterno fondamento di ogni essere, il volere, che in tutte le nostre rappresentazioni appare solo come un riflesso, Schopenhauer crede di percepirlo immediatamente nei suoni della musica: la musica, per Schopenhauer, dà conoscenza dell' al di là. Questo modo di vedere agì su Richard Wagner, sicchè egli non considerò più la musica come un mezzo di espressione di umane passioni reali quali sono incorporate nel drama, bensì come « una specie di linguaggio dell' *insè* delle cose, un telefono dall' « al di là », e non credeva più di esprimere nei suoni la realtà: « questo ventriloquo di Dio parlò da allora non musica soltanto, — parlò metafisica; qual meraviglia che infine un giorno abbia parlato *ideali ascetici?* ». (Genealogia, 3 parte, parag. 5).

Se Richard Wagner avesse cambiato soltanto il suo modo di vedere intorno al significato della mu-

sica, Nietzsche non avrebbe avuto nessuna obbiezione, avrebbe, al più, potuto dire: Wagner, oltre alle sue opere d' arte, ha fatte anche diverse contrastanti teorie sull' arte; ma che Wagner nell' ultimo periodo delle sue creazioni avesse dato corpo alla schopenhauriana fede all' « al di là », rivolgendo la sua musica ad esaltare la fuga dalla realtà, era contro il gusto di Nietzsche.

Ma quando si tratta del significato della esaltazione dell' « al di là » a spese dell' « al di qua », del significato degli ideali ascetici, il « caso Wagner » non prova niente. Gli artisti non poggiano sui proprii piedi; come Richard Wagner dipende da Schopenhauer, così gli artisti furono « in ogni tempo camerieri di una morale, di una filosofia o di una religione ».

Ma altro è quando per il dispregio della realtà e in sostegno degli ideali ascetici intervengono i filosofi; essi lo fanno mossi da un istinto profondo.

E questo istinto Schopenhauer ha mostrato nella descrizione che egli dà della creazione e del godimento di un' opera d' arte. « L' opera d' arte facilita l' intendimento delle idee, e in questo è il godimento artistico; non soltanto perchè l' arte rilevando l' essenziale e sceverando l' inessenziale rappresenta più chiaramente e caratteristicamente le cose, ma precisamente *perchè l' oggetto osservato, essendo del tutto fuori del campo delle cose in cui può intervenire il*

volere, permette di raggiungere nel modo più sicuro il silenzio assoluto del volere che si richiede per la comprensione obbiettiva della essenza delle cose. (Ergänzungen zum 3 Buch der Welt als Wille und Vorstellung, Kap. 30). « Quando però una occasione esterna o una disposizione interna improvvisamente ci fa emergere dalla sconfinata corrente della volontà, la conoscenza ci strappa al servizio di schiavi del volere e la attenzione ci indirizza non più sui motivi del volere, ma comprende le cose, libera dalla loro relazione col volere, e le considera puramente obbiettivamente *senza interesse, senza soggettività,* dandosi ad esse in quanto sono mere rappresentazioni, non motivi: e allora..... si ha quello stato indolore che Epicuro pregia come il bene più alto e come stato degli dei; allora siamo per un momento liberati dall' impulso del volere, festeggiamo il sabato del lavoro forzato della volontà, la ruota di Issione sta tranquilla (Mondo come volontà e rappresentazione paragrafo 38).

Questa è la descrizione di un modo del godimento estetico, che sorge solo nel filosofo. Nietzsche contrappone la descrizione « fatta da un contemplatore e artista reale — Stendhal » il quale dice il bello, « une promesse de bonheur ». Schopenhauer dalla contemplazione di un' opera d' arte vorrebbe eliminare ogni interesse del volere, ogni vita reale, e goderla con lo spirito soltanto: Stendhal vede nell' opera

d'arte una *promessa di felicità*, quindi una indicazione sulla vita, e in questa sua connessione con la vita, vede il valore dell'arte.

Kant vuole che la bella opera d'arte piaccia *senza interesse*, cioè che elevi dalla vita reale e doni godimento puramente spirituale.

Nel godimento artistico il filosofo cerca scioglimento dalla realtà, vuole essere messo dall'opera d'arte in una disposizione estranea alla realtà. Così il filosofo tradisce il suo istinto fondamentale: egli si sente ottimamente bene nei momenti in cui può allontanarsi dalla realtà. Il suo modo di vedere il godimento estetico mostra che egli non ama la realtà.

I filosofi con le loro teorie non ci dicono quel che attende dalla opera d'arte il contemplante rivolto alla vita, ma soltanto quel che ad essi è confacente. L'allontanamento dalla vita è molto propizio al filosofo. Egli non vuole che nelle recondite vie del pensiero si intrecci la realtà. Il pensare prospera meglio quando il filosofo si distoglie dalla vita. Non è quindi meraviglia che questo istinto fondamentale filosofico appunto divenga disposizione avversa alla vita. E vediamo tale disposizione in buon numero di filosofi. Facile il passo a foggiare di questa antipatia per la vita una dottrina cui il filosofo chiede che tutti gli uomini aderiscano. Questo ha fatto Schopenhauer. Egli trovava che il frastuono del mondo di-

sturbava il suo lavoro di pensiero, sentiva che meglio si può riflettere su la realtà quando ci si distoglie da essa. Dimenticò però che tutto il pensare su la realtà allora solo ha valore quando sprizza dalla realtà; e non osservò che il filosofo può, sì, ritrarsi dalla realtà, ma solo perchè i pensieri filosofici sorti lungi dalla vita possano tanto meglio servire alla vita. Quando il filosofo vuole imporre alla intera umanità l' istinto fondamentale giovevole a lui soltanto come filosofo, allora egli diviene un nemico della vita.

Il filosofo, che considera la fuga dal mondo come scopo e fine e non come mezzo per creare pensieri amici del mondo, può foggiare solo dei non valori. Il vero filosofo fugge in un aspetto la realtà solo per più immergersi in essa in altro aspetto. Si comprende però come questo istinto possa facilmente traviare il filosofo a ritenere questa fuga dal mondo come buona per sè stessa. Il filosofo diviene allora un difensore della negazione del mondo: insegna l' allontanamento dalla vita, un ideale ascetico. Egli trova: « Un certo ascetismo... una dura e serena rinunzia del volere è una delle condizioni più propizie alla più alta spiritualità, e, ugualmente, alle sue più naturali conseguenze: non è quindi da meravigliarsi che l' ideale ascetico non sia mai stato trattato appunto dai filosofi senza una qualche prevenzione » (Genealogia della morale 3 parag. 9).

17

Un' altra origine hanno gli ideali ascetici *sacerdotali*. Quello che nel filosofo sorge per il soffocamento di una tendenza in lui giustificata, diviene l' ideale profondo dell' azione sacerdotale. Il sacerdote vede un errore nel darsi che uomo faccia alla vita reale e vuole che *questa* vita sia avuta in poco conto rispetto ad un' altra vita, la quale è retta da forze più alte di quelle meramente naturali. Egli nega a questa vita un senso per sè stessa e pretende che le sia dato con la iniezione di un volere più alto: la vita nel tempo egli riguarda come incompiuta e le pone contro, perfetta, una vita eterna. A distogliere dal tempo insegna il sacerdote e a rivolgersi all' eterno immutabile. Come peculiarmente significative del modo di pensare sacerdotale voglio riportare alcune proposizioni del famoso libro « La teologia tedesca », apparso nel secolo XIV, dal quale Lutero dice di avere appreso più che da qualunque altro, eccettuati la Bibbia e Sant'Agostino, che sieno Dio, Cristo, l' uomo. Anche Schopenhauer trova che in questo libro viene compiutamente e fortemente espresso lo spirito del cristianesimo. Il compilatore, che ci è ignoto, dopo aver dichiarato che tutte le cose del mondo sono incompiute e parziali rispetto al perfetto « che in sè, nel suo essere ha compresi e inclusi tutti gli esseri, fuori e senza del quale non è essere

vero, nel quale tutte le cose hanno loro essere », afferma che l'uomo può penetrare in questo essere solo se « abbia perduto ogni concetto di creatura, fattura, egoità, seità e simili » e li abbia tutti annientati in sè. E così conseguentemente, tutto quel che dal perfetto è affluito e l'uomo conosce come *suo* mondo reale, viene caratterizzato: « questo non è vero essere e non ha altro essere che nel perfetto; ma è un accidente o uno splendore o un apparire, il quale non è essere o non ha altro essere se non nel fuoco, da cui affluisce lo splendore, o nel sole, o nella luce. La scrittura dice, e la fede e la verità: peccato è non altro che quando la creatura si distoglie dal bene immutabile e si volge al mutabile; cioè: si volge dal perfetto al particolare e imperfetto e, sopratutto, a sè stesso. E osserva: quando la creatura si arroga qualche bene, come essere, vivere, sapere, conoscere, potere e, brevemente, tutto ciò che si deve dire bene, e ritiene che *essa questo sia o che sia suo o a lei appartenga e che da lei sia, per quanto spesso avviene, di tanto se ne allontana.* Che altro fece il Diavolo o che altro fu la sua caduta e rivolta, se non che egli presunse di *essere pur qualcosa, che qualcosa fosse suo o anche qualcosa gli appartenesse?*

Questo arrogarsi e il suo io e il suo me, il suo a me e il suo mio fu la sua rivolta e caduta. E così è ancora.... Poichè tutto ciò che si ritiene buono o

si deve dire buono, non appartiene a nessuno, perchè è solo del vero eterno Bene, che solo è Dio: e chi se lo arroga fa ingiustizia e agisce contro Dio ». (i. 2. 4 cap. der deutsch Theol. 3 ediz. traduz. di Pfeiffer).

Queste parole esprimono i sentimenti di *ogni* prete, esprimono il carattere proprio della sacerdotalità. E' questo carattere è l' opposto di quello che Nietzsche designa come il valore più alto, la vita più degna. Il tipo più alto dell' uomo vuole, tutto quel che egli è, essere solo per sè; tutto qnel che ritiene e chiama buono vuole che a nessuno che a lui stesso appartenga.

Ma quel sentimento di svalutazione non è affatto una eccezione: « è uno dei fatti più largamente e a lungo diffusi. Letto da una lontana stella, forse lo scritto maiuscolo della nostra esistenza terrena porterebbe a concludere che la terra sia una stella ascetica, un cantuccio di creature malcontente, superbe, repellenti, che non si sanno liberare dal profondo fastidio di sè, della terra, di tutta la vita » (Genealogia della morale, 3 parte parag. 11).

Il prete asceta è una necessità perchè i più degli uomini soffrono per « stagnazione e spossatezza » delle forze di vita, perchè soffrono della realtà, e il il prete ne è il confortatore e il medico. Egli li conforta dicendo: questa vita di cui voi soffrite, non è la vera vita; la vita vera conquistano quei che soffrono assai più facilmente che non i sani che sono

attaccati e si dànno a questa vita. Con tali detti il prete coltiva lo spregio, la denigrazione di questa vita reale, e fa infine sorgere il sentimento che dice: — per conquistare la vita vera bisogna rinnegare questa vita reale; — e con la diffusione di questo sentimento il prete cerca la sua potenza e rimuove, con la educazione di questo sentimento, un grande pericolo che minaccia i sani, i forti, i consci di sè da parte degli infelici depressi, spezzati. Questi odiano i sani corporalmente e psichicamente felici che prendono le loro forze dalla natura; il prete cerca di reprimere questo odio, che si scatenerebbe in una incessante guerra di annientamento da parte dei deboli contro i forti. Egli perciò presenta i forti come quei che conducono una vita senza pregio, indegna di uomo, e afferma invece che la vita vera possono raggiungere solo quelli che vengono offesi dalla vita terrestre. « Il prete asceta deve essere considerato da noi come il più alto salvatore pastore patrono del gregge malato; e così soltanto possiamo comprendere la enorme sua missione storica. *La signoria sui sofferenti* è il suo regno; ad essi tende il suo istinto, per essi egli ha la sua più propria arte, il suo magistero, la sua specie di felicità ». (Genealogia della morale 3 parte par. 15).

Nessuna meraviglia che un tale modo di pensare conduca infine quei che lo accettano a spregiare la vita non solo, ma a lavorare alla sua distruzione. Quando si dice agli uomini che solo il sofferente, il

debole può realmente venire a vita più alta, allora essi finiscono per cercare il soffrire, la debolezza; procacciarsi sofferenza, uccidere in sè il volere diverrà fine della vita. Le vittime di questo sentimento sono i santi. « Castità assoluta, rinunzia ad ogni piacere per chi tende propriamente alla santità; spogliazione di ogni proprietà, abbandono della casa, della famiglia, profonda piena sotitudine in meditazione silenziosa con spontanee penitenze e orribili lunghe torture di sè, mortificazione intera del volere sino a spontanea morte per fame, a offrirsi in pasto ai coccodrilli, a gettarsi dalle sante vette rocciose dello Himalaya, a seppellirsi vivi, a buttarsi tra le ruote del carro che tra i canti di giubilo e le danze delle baiadere trasporta le imagini degli dei »: questi sono i frutti supremi del sentimento ascetico. (Schopenhauer, Il mondo come volontà e rappresentazione par. 68). Questo modo di pensare è sorto dalla sofferenza della vita e si volge contro la vita. Quando il sano contento gioioso della vita viene punto da esso, egli mortifica allora in sè gli istinti sani forti. L' opera di Nietzsche si raccoglie nel far valere contro questo insegnamento qualche altra cosa, un modo di vedere per i sani, ben formati. I mal riusciti, i guasti, possono cercare loro salute nell' insegnamento del prete asceta: Nietzsche vuole riunire intorno a sè i sani e dire ad essi un pensiero che loro si confaccia meglio di ogni ideale ostile alla vita.

18

Anche nei cultori della scienza moderna ancora si insinua l' ideale ascetico. Certo questa scienza si gloria di avere buttato a mare tutte le vecchie rappresentazioni di fede e di attenersi alla realtà soltanto; e non vuole ammettere nulla che non si possa numerare, contare, pesare, vedere, toccare. Che così degradi « la esistenza a un esercizio di calcolo e a cattedratica elucubrazione di matematici », questo agli eruditi moderni non importa. (Scienza gioconda par. 373). Essi non si attribuiscono il diritto di interpretare gli avvenimenti del mondo che si presentano ai loro sensi e alla mente, sì da dominarli col loro pensare; ma dicono: la verità deve essere indipendente dai miei mezzi di interpretazione, io non debbo fare la verità, ma lasciarmela dettare dalle manifestazioni del mondo.

A che riesca questa scienza moderna, astenendosi da ogni ordinamento delle manifestazioni del mondo, ha detto un suo seguace (Richard Wahle) in un suo libro recente (« Das Ganze der Philosophie und ihr Ende »): « Che cosa potrebbe alfine trovare come risposta su la essenza e sul fine di quel che accade nel mondo lo spirito che spaziasse nel castello del mondo e rimuginasse in sè tali quistioni? Gli capiterebbe, poichè si è speciosamente messo in contraddizione col mondo ambiente, di dissolversi e, nella fuga degli avvenimenti, discorrere con tutti gli avveni-

menti. Egli non « sapeva » più il mondo, diceva: non sono sicuro, che esistano scibili, ma esistono pur avvenimenti che accadono certo in modo, che il concetto di un sapere prematuro e ingiustificato poteva sorgere... E concetti pullularono su per portare luce negli avvenimenti, ma erano fuochi fatui, anime di desideri del sapere, miserevoli postulati di una incompiuta forma di sapere che nella loro evidenza non dicono nulla. *Fattori sconosciuti debbono dominare nel mutamento.* Sopra la loro natura era disteso il buio. Gli avvenimenti sono il velo del vero ».

Che la personalità dell' uomo possa introdurre un senso negli avvenimenti della realtà e integrare con le sue facoltà i *fattori sconosciuti* che dominano nel mutamento degli accadimenti, questo gli uomini colti moderni non pensano. Essi non vogliono interpretare con idee che sorgano dalla loro personalità il fluire delle manifestazioni; vogliono osservare, descrivere, ma non spiegare le manifestazioni. Vogliono arrestarsi al dato di fatto, non concedono alla fantasia creatrice di farsi della realtà una imagine in sè organizzata.

Quando un naturalista ricco di fantasia come, per es., Ernest Haeckel, forma dai dati delle singole osservazioni una imagine della evoluzione della vita organica su la terra, questi fanatici della positività insorgono e gii imputano peccato contro la verità. Le imagini che egli sbozza della vita nella natura

essi non possono vedere con gli occhi, toccare con le mani. Preferiscono il giudizio impersonale a quello colorato dallo spirito della personalità: eliminerebbero molto volentieri dalle loro osservazioni la personalità.

L'ideale ascetico domina i fanatici della positività. Vogliono una verità *al di là* del giudizio personale individuale. Quel che l'uomo possa portare nelle cose con la sua « fantasia » non li tocca: la « verità » è un qualcosa di perfetto assoluto, un dio: l'uomo deve scoprirla, darlesi, non farla. Naturalisti e storici sono ora animati dallo stesso spirito dell'ideale ascetico. Numerare, descrivere dati di fatto, e nulla più. Introdurre un ordine nei dati di fatto è proibito: ogni giudizio personale deve essere escluso.

Anche atei si trovano fra questi moderni uomini colti. Ma questi atei non sono spiriti liberi più dei loro contemporanei credenti in Dio. Coi mezzi della scienza moderna non si può provare l'esistenza di Dio. Però un luminare della scienza moderna (Du Bois Reymond) su la ammissione di un' « anima mondiale » si è espresso così: prima che il naturalista si decida ad ammetterla occorre « che gli si mostri in qualche punto del mondo, adagiato in nevroglia e alimentato di sangue arterioso in giusta pressione, un nodo di cellule gangliari e filamenti nervosi corrispondenti ai poteri spirituali di tale anima nell'ambiente » (Grenzen des Naturerkennens pag. 44). La scienza

moderna respinge la fede in Dio, perchè questa fede non può coesistere con la fede nella « verità obiettiva ». Ma questa « verità obiettiva » non è, che un Dio nuovo che ha superato l'antico.

L'assoluto onesto ateismo (e l'aria *sua* respiriamo noi uomini più spirituali in questa epoca) non è, come appare, in opposizione con quell' ideale (ascetico) ma piuttosto una delle ultime fasi della sua evoluzione, una delle conclusive intime sue conseguenze: la orrenda *catastrofe* di una bimillenaria educazione alla verità, che infine si interdice la *menzogna nella fede in Dio* (Genealogia 3 tratt. par. 27). Il cristiano cerca la verità in Dio perchè ritiene Dio sorgente di tutta la verità; l' ateo moderno respinge la fede in Dio, perchè a lui il suo *dio*, il suo ideale di verità interdice questa fede. In Dio lo spirito moderno vede una creazione umana; nella « verità » qualchecosa che sta per sè senza alcuna cooperazione umana. Lo « spirito libero » veramente va ancora oltre e chiede: « Che significa tutto il volere di verità? A che la verità? »

Ogni verità sorge pure perchè l' uomo riflette su le manifestazioni del mondo, si forma pensieri su le le cose. L' uomo stesso è il facitore della verità. Lo « spirito libero » viene alla consapevolezza del suo fare la verità e considera la verità non più come qualcosa cui egli è subordinato, ma come una creazione sua.

19.

Gli uomini con deboli malformati istinti di conoscenza non osano introdurre nelle manifestazioni del mondo un senso tratto dalla personale loro potenza formatrice di concetti. Essi vogliono che la « legge della natura » si presenti ai sensi come un dato di fatto; e una imagine del mondo soggettiva, formata secondo l' indirizzo dello spirito umano, appare loro priva di valore. Ma la mera osservazione degli avvenimenti nel mondo ci dà soltanto una imagine senza connessione e quindi senza alcun sceveramento tra i suoi particolari. Al mero osservatore nessun oggetto, nessun accadimento appare più significativo e grave di un altro. L' organo rudimentale di un organismo che, forse, quando vi abbiamo riflettuto appare di nessuna importanza per la evoluzione della vita, sta lì appunto con altrettanto diritto a essere preso in considerazione, quanto la parte più nobile dell' organismo, finchè noi guardiamo meramente allo stato obiettivo delle cose. Causa ed effetto, finchè ci arrestiamo alla *mera osservazione,* non sono che avvenimenti succedentisi l' uno all'altro, trascorrenti l' uno nell' altro senza distinzione: solo quando vi introduciamo il nostro pensare, sceveriamo le manifestazioni fluenti l' una nell'altra e col pensiero le riportiamo l' una all' altra, diviene percepibile una *connessione secondo leggi.* Soltanto il pensare chiarisce una ma-

nifestazione come causa, l'altra come effetto. Una goccia di pioggia cade sul terreno e provoca uno sprofondamento: un essere che non può pensare vede in questo nè causa nè effetto, ma solo una successione di manifestazioni; chi pensa, invece, isola le manifestazioni e i fatti isolati mette in rapporto e indica l'uno come causa, l'altro come effetto. Dalla osservazione l'intelletto viene eccitato a produrre pensieri e a fonderli coi fatti osservati in una conscia imagine del mondo. E l'uomo questo fa perchè vuole signoreggiare col pensiero la somma delle osservazioni. Quel che gli sta dinanzi privo di pensiero gli dà l'impressione di una potenza sconosciuta. Ad essa si oppone e la supera rendendola pensabile. Anche tutto il numerare, pensare, calcolare le manifestazioni poggia su questa base: volere di potenza che si attua nell'impulso alla conoscenza (Ho esposto particolarmente il processo della conoscenza nei miei due scritti « Verità e scienza » e « La filosofia della libertà »).

L'intelletto ottuso e debole non vuole convincersi che egli stesso interpreta le manifestazioni esprimendo così il suo impulso a potenza, ma ritiene anche la sua interpretazione come un dato di fatto di cui si domanda come egli pervenga a trovarlo nella realtà. Chiede p. es.: come avviene che l'intelletto in due manifestazioni susseguentisi riconosca causa ed effetto? Tntti i teorici della conoscenza, da Locke, Hume, Kant

sino ad oggi, si sono occupati di questa questione; la sottigliezza della ricerca non ha dato frutto. La spiegazione è nella tendenza dell' intelletto umano a potenza. La questione non è se sieno possibili giudizi, pensieri su le manifestazioni, ma se di tali giudizi l' intelletto umano abbia bisogno. Perchè ne ha bisogno li usa, non perchè sono possibili. Esso viene a « comprendere, che per conservare un essere della nostra specie tali giudizi debbono *essere creduti* veri, poichè essi naturalmente potrebbero anche essere *falsi* » (Al di là del bene e del male par. 11). « E noi siamo fondamentalmente disposti ad affermare che i giudizi più falsi sono i più indispensabili, che l'uomo, senza riconoscere un valore alle finzioni logiche, senza commisurare la realtà col mondo puramente inventato dall'assoluto, uguale a sè stesso, senza una costante falsificazione del mondo per mezzo dei numeri, non potrebbe vivere, — che il rinunciare a giudizi falsi sarebbe rinunziare alla vita, una negazione della vita ». (Ibidem par. 4). Se questo appaia un paradosso, si osservi quanto feconda sia la applicazione della geometria alla realtà, sebbene in nessun punto del mondo si trovino realmente linee, superficie etc. geometricamente regolari.

L' intelletto ottuso, debole, se vede che tutti i giudizi su le cose sorgono da lui stesso e da lui sono prodotti e fusi con le osservazioni, non ha il coraggio di applicare senza riserva questi giudizi. Dice: Giudizi

di tale fatta non possono fornirci nessuna conoscenza del « vero essere » delle cose: il « vero essere » delle cose ci resta perciò chiuso.

In un altro modo ancora l' inlelletto debole cerca di provare che per mezzo del conoscere umano non si può nulla di sicuro. Egli dice: l'uomo vede, ode, tocca cose e procedimenti; quel che egli percepisce così sono impressioni sugli organi dei suoi sensi: quando egli percepisce un colore, un suono, può dire soltanto che il suo occhio il suo orecchio sono combinati in modo da percepire colore, suono; non percepisce nulla fuori di sè, ma soltanto una disposizione, uua modificazione nei suoi organi. Cioè: nella percezione l'occhio, l'orecchio etc. vengono adattati a sentire in un certo modo, posti in un determinato stato e questi stati dei suoi organi l' uomo percepisce come colori, suoni, odori etc. — in ogni percezione l' uomo percepisce solo i suoi proprii stati, dei quali soltanto è composto quel che egli chiama mondo esterno e che quindi è in senso proprio opera sua; egli non conosce le cose che gli dànno occasione a tessere di sè stesso il mondo esterno, ma soltanto i loro effetti sui suoi organi. Il mondo con questa spiegazione appare un sogno sognato dall' uomo che ad esso viene stimolato da un quid ignoto.

Se si pensa conseguentemente fino in fondo questo pensiero si giunge a questo: anche i suoi organi l'uomo conosce in quanto li percepisce: sono membri nel

mondo delle sue percezioni; e del suo proprio *sè* l'uomo diviene conscio soltanto in quanto di sè tesse le imagini del mondo: egli percepisce imagini di sogno, tra queste un « io » dinanzi al quale passano, col quale si accompagna ogni imagine di sogno; ogni imagine di sogno, si può anche dire, appare, in mezzo al mondo dei sogni, in rapporto con questo « io », il quale affetta, come determinazione e proprietà, le imagini di sogno ed è, quindi, anche esso, come determinazione di imagini di sogno, qualcosa di sognato. J. G. Fichte riassume questo modo di vedere con queste parole: « Quel che sorge col sapere e dal sapere è soltanto un sapere. Ogni sapere però non è che una copia e si ricerca sempre in esso qualche cosa che corrisponda alla imagine. Questa esigenza non può essere soddisfatta da nessun sapere, perchè il sistema del sapere è necessariamente un sistema di mere imagini, *senza alcuna realtà, significato, scopo* ». « Tutta la realtà » è, per Fichte, un mirabile « sogno » senza una vita di cui venga sognato, e senza uno spirito che vi sogni »; un sogno « che in un sogno da sè stesso dipende » (Bestimmung des Menschen 2 Buch).

Tutta questa catena di pensieri che significato ha? Un intelletto debole che non ardisce dare lui al mondo un senso, cerca questo senso nel mondo delle osservazioni e, naturalmente, non ve lo può trovare, perchè la mera osservazione è vuota di pensiero.

L' intelletto forte, produttivo volge il suo mondo di concetti a chiarire le osservazioni; l' intelletto debole, improduttivo si dichiara impotente a questo e dice: io nelle manifestazioni del mondo non posso trovare nessun senso; esse sono mere imagini che passano dinanzi a me: il senso della esistenza deve essere cercato fuori, al di là del mondo delle manifestazioni. Il mondo delle manifestazioni, cioè la realtà umana, viene quindi dichiarato un sogno, una illusione, *un niente*, e il « vero essere » delle cose viene cercato in una « cosa in sè » a cui nessuna osservazione, nessun conoscere giunge, di cui il conoscente non può farsi nessuna rappresentazione. Per il conoscente questo « vero essere » è quindi un pensiero del tutto vuoto, pensiero di un *niente*. Per i filosofi che parlano della « cosa in sè » il mondo delle manifestazioni è un sogno, ma è *niente* quello che essi riguardano come il « vero essere » di questo mondo delle manifestazioni. Tutto il mondo filosofico che parla della « cosa in sè », e nei tempi moderni si appoggia specialmente su Kant, è la *fede nel niente*, è *nihilismo filosofico*.

20

Quando uno spirito forte cerca la causa prima di una azione, di una realizzazione umana, la trova sempre nel volere di potenza della singola persona-

lità. Ma questo non vuole ammettere l' uomo di debole, timido intelletto; egli non sente sè forte abbastanza per farsi signore e reggitore della sua attività e interpreta le tendenze che lo guidano come comandamenti di un potere estraneo. Non dice: — io agisco *come io voglio*, — ma: io agisco secondo un comandamento, come *io debbo* —. Non *ordinare* a sè, ma *obbedire* egli vuole. In un certo stadio della evoluzione gli uomini riguardano i loro impulsi ad agire come comandamenti di Dio; in un altro credono di sentire nel loro interno una voce che comanda, ma non osano dire: — io comando —, dicono: — in me si esprime un volere più alto —. Uno ritiene che la sua *coscienza* gli dice in ogni caso come deve agire; un altro afferma che gli comanda un imperativo categorico. Ascoltiamo J. G. Fichte: « qualche cosa deve semplicemente avvenire perchè ora *deve* avvenire: quello che la coscienza appunto ora da me esige; perchè esso avvenga, per questo io esisto; per conoscerlo io ho la mente, per compierlo la forza » (Bestimmung des Menschen 3 Buch). Cito a preferenza J. G. Fichte perchè egli ha pensato a fondo con ferrea consequenzialità la opinione del « debole e malformato »; e si può conoscere a che cosa infine conducano queste opinioni solo quando si cercano là dove sono pensate a fondo: sui medii, su quei che un pensiero pensano solo a mezzo non ci si può fondare.

Da quelli che pensano come ho accennato, la

sorgente del sapere viene cercata non nella singola personalità, ma al *di là* di questa personalità, in un « volere in sè ». Appunto questo « volere in sè » deve parlare all' uomo singolo o come « voce di Dio », o come « voce della coscienza » o « imperativo categorico » etc.: esso deve essere universale rettore dell' agire umano e la *sorgente prima della moralità*, e determinare anche gli scopi dell'*agire morale*. « Io dico: il comandamento dell' agire, per sè stesso mi pone uno scopo; quello stesso in me che mi fa pensare che io così debbo agire, mi fa credere che da questo agire seguirà qualche cosa: esso apre all'occhio la visione su un altro mondo ». « Quando io vivo in *obbedienza*, vivo senz' altro nella visione del suo scopo, *vivo nel mondo migliore che mi promette* » (Fichte, die Bestimmung des Menschen 3 Buch). Chi così pensa non vuole quindi porsi egli stesso un fine, ma vuole lasciarsi condurre ad un fine dal volere più alto cui egli obbedisce: vuole sbarazzarsi del volere suo e farsi strumento di uno scopo « più alto ». Con parole, tra le più belle che io conosca in testimonianza del senso di obbedienza e umiltà, Fichte descrive la dedizione all' « eterno volere in sè »: Eccelso vivente volere, che nessun nome dice, nessun concetto comprende, bene io posso elevare a te il mio animo, poichè tu ed io non siamo separati. La tua voce suona in me, la mia risuona in te; e *tutti i miei pensieri, purchè sieno veri e buoni, sono pen-*

sati in te. — In te, l' inconcepibile, io a me stesso, e il mondo a me diviene pienamente concepibile; tutti gli enigmi della mia esistenza vengono sciolti, e la più piena armonia sorge nel mio spirito ». « Io dinanzi a te velo il mio volto e pongo la mano sulla bocca. Come tu per te stesso sei e a te appari, io non posso scorgere mai, io non posso mai certamente divenire te. E, pur dopo mille vite dello spirito mille volte vissute, io ti comprenderò così poco come ora in questa capanna di terra ». (Bestimmung des Menschen 3 Buch).

Dove questo volere voglia in fine condurre gli uomini, il singolo uomo non può sapere; chi crede in questo volere confessa con ciò stesso che non sa niente del fine ultimo del suo agire, perchè gli scopi che il singolo si crea non sono, per un tale credente, « veri » scopi del volere più alto: così egli al posto dei singoli scopi positivi creati dall' individuo pone un fine ultimo di tutta la umanità, del quale però il contenuto di pensiero è un *niente.* Un tale credente è un *nihilista morale:* è preso dalla peggiore incoscienza che si possa pensare. Nietzsche voleva trattare di questa specie di incoscienza in un volume della sua opera, rimasta incompiuta, « Il volere di potenza » (cfr. Appendice al vol. VIII della Ed. completa delle opere di Nietzsche).

La esaltazione del nihilismo morale troviamo ancora nel « Bestimmung des Menschen (3 libro) » di

Fichte. « Io non voglio tentare ciò che dalla essenza della finitezza mi è interdetto e che a me non gioverebbe; come tu sei in te stesso, io non voglio sapere. Ma le tue relazioni e i tuoi rapporti con me, finito, e con tutto il finito, chiaramente mi mostrano: possa io divenire quel che divenire io debbo! — e mi circondano di una chiarità più limpida che la consapevolezza della mia propria esistenza. Tu *operi* in me la conoscenza del mio dovere, della mia missione nella schiera degli esseri razionali; come, io non so, nè ho bisogno di sapere. Tu *sai e conosci* che cosa io penso e voglio; come tu possa sapere — per quale atto tu porti in atto questa coscienza, di questo io *non comprendo niente;* anzi io so bene che il concetto di un atto e di un particolare atto di coscienza vale solo per me e non per te, l' Infinito. Tu *vuoi*, poichè tu vuoi, che la libera mia obbedienza abbia conseguenza per tutta la eternità; l' *atto del tuo volere io non comprendo* e solo so che esso non è simile al mio. Tu *fai* e fatto è il tuo stesso volere; ma il tuo modo di operare è opposto a quello che solo io sono capace di pensare. Tu vivi e sei, poichè tu sai, vuoi e operi, onnipresente alla mente finita; *ma tu non sei quale solo, attraverso a tutte le eternità, io potrò pensare un essere* ».

Al nihilismo morale Nietzsche oppone gli scopi che si pone l' attivo volere del singolo. Ai maestri della rassegnazione Zarathustra grida:

« Questi maestri della rassegnazione! Dovunque sia qualcosa di piccolo e malato e tignoso essi strisciano come pidocchi. Solo lo schifo mi impedisce di schiacciarli.

Orsù! questo è il mio sermone per i loro orecchi: io sono Zarathustra, il senza Dio, e dico qui: chi è senza Dio più di me, che mi allieti del suo insegnamento?

Io sono Zarathustra, il senza Dio; dove trovo io il mio uguale? Miei uguali sono tutti quelli che a sè dànno il *proprio volere e si disfanno di ogni rassegnazione* ».

21

La personalità forte, che crea gli scopi, è senza alcun ritegno nel loro adempimento; la personalità debole invece adempie solo quello per cui la volontà di Dio, o la « voce della coscienza » o « l' imperativo categorico » dice *sì*. Quello che a questo *sì* risponde, il debole dichiara buono, cattivo quello che a questo *sì* è contrario. Il forte non può riconoscere questo « buono e cattivo » poichè non riconosce la potenza dalla quale il debole si lascia determinare il suo « Bene e Male ». Quello che egli, il forte, vuole, è per lui bene, e lo compie contro qualunque potenza si opponga, e tutto ciò che lo impacci nel suo compimento egli cerca di rovesciare: non crede che « un

eterno volere del mondo » diriga tutte le decisioni dei singoli voleri in una grande armonia, ma è di avviso che tutta la evoluzione umana deriva dagli impulsi di volere delle personalità singole e che tra le attuazioni singole del volere dura una guerra eterna, nella quale il volere più forte sempre trionfa del più debole.

La personalità forte che vuole darsi essa sua legge e scopo, dai deboli e timidi viene detta cattiva, peccatrice. Incute paura poichè essa rompe gli ordinamenti tramandati, dichiara senza valore quel che i deboli sono abituati a dire prezioso.

« Ogni attività individuale, ogni modo di pensare individuale desta orrore. Non si può calcolare quanto gli spiriti rari, eletti, originali, nel corso di tutta la storia, abbiano dovuto soffrire perchè ritenuti cattivi, pericolosi, anzi perchè *essi stessi tali si sentivano*. Sotto il dominio delle costumanze qualunque originalità ha avuto cattiva coscienza; per questo il cielo dei migliori è finora offuscato più di quanto dovrebbe essere » (Aurore par. 9).

Lo spirito veramente libero prende sempre la *prima* risoluzione; il non libero si decide secondo l' usanza. « Moralità non è altro (e cioè propriamente *niente più*) che ubbidienza a costumi di qualsivoglia specie possano essere; e costumi sono il modo consueto di agire e valutare » (Aurore par. 9). Questa usanza è quel che dai moralisti è indicato come « volere eterno » « imperativo categorico ». — Ogni usanza è però

un dato delle tendenze naturali di singoli uomini, di intere stirpi, di popoli etc. É quindi il prodotto di cause naturali, quasi come le condizioni metereologiche di singoli luoghi. Lo spirito libero si mostra non legato dalla usanza; ha sue tendenze naturali, suoi impulsi che non sono meno legittimi di quelli altrui, ed egli li attua nelle sue azioni come la nube manda la pioggia su la terra, quando vi sieno le condizioni per questa. Lo spirito libero sta *al di là di quel che la usanza riguarda come bene o male, si crea* egli stesso suo Bene e Male.

« Quando io venni agli uomini, li trovai tutti seduti in una inveterata presunzione: tutti credevano di sapere già da tempo che cosa è per l'uomo bene o male.

Una vecchia tediosa cosa pareva loro ogni discorso di virtù; e chi voleva dormire bene parlava, prima di andare a dormire, ancora di « bene e male ».

Questa sonnolenza io turbai, quando insegnai: *che nessuno ancora sa* che cosa è bene e male — se non il creatore.

Ma questi è chi crea lo scopo dell' uomo e dà alla terra il suo senso e il suo avvenire: questi soltanto davvero *fa* che qualcosa è bene e male » (Zarathustra 3 parte. Delle tavole antiche e nuove).

Lo spirito libero, se agisce secondo la usanza, lo fa perchè *vuole* fare suoi i motivi usuali e non ritiene necessario, in determinati casi, sostituire all' usuale qualcosa di nuovo.

22

Il forte cerca il suo compito di vita nella attuazione del suo sè creatore, e questo lo distingue dai deboli che vedono la moralità nella disinteressata dedizione a quel che chiamano il bene. I deboli inculcano il disinteresse come la più alta virtù; ma il loro disinteresse è solo conseguenza del loro difetto di forza creatrice: se avessero un sè creatore, vorrebbero certo anche attuarlo. Il forte ama la lotta, perchè della lotta egli deve valersi per attuare contro le potenze contrastanti le sue creazioni.

« I vostri nemici dovete cercare, condurre la vostra guerra, per i vostri pensieri. E quando il vostro pensiero soccombe, la fedeltà vostra deve gridare ancora trionfo.

La pace dovete amare come mezzo per nuove guerre. E la pace breve più che la lunga.

Io vi invito non al lavoro, ma a battaglia. Io non vi invito alla pace, ma alla vittoria. Il vostro lavoro sia una battaglia, la vostra pace una vittoria!

Voi dite che è la *causa buona*, che santifica la guerra. Ma io vi dico: è la buona guerra, che santifica ogni causa.

La guerra e il coraggio hanno fatto grandi cose più dell'amore del prossimo. Non la vostra compassione, ma la vostra bravura ha salvato finora gli infelici » (Zarathustra I parte. Della guerra e dei popoli bellicosi).

Inesorabilmente e senza riguardo per chi si opponga, agisce il creatore, egli non conosce la virtù dei sofferenti: la compassione. Dalle forze sue vengono gli impulsi al creatore, non dal sentire il soffrire altrui; ed egli si adopera, non perchè sia curato ciò che soffre, la debolezza, ma perchè la forza vinca. Schopenhauer ha detto il mondo intero un lazzaretto, e le attività che nascono dal compatimento dei sofferenti le virtù più alte. Con ciò egli ha in forma diversa espresso la morale del cristianesimo. Il creatore non si sente chiamato a fare l' infermiere. I valenti, i sani non possono trovarsi lì per i deboli e malati. La compassione affievolisce la forza, il coraggio, la bravura.

La compassione cerca di conservare appunto quel che il forte vuole superare: la debolezza, il soffrire. La vittoria del forte contro il debole è il senso di ogni evoluzione umana e naturale. « La vita stessa è essenzialmente appropriazione, violazione, sopraffazione dell' estraneo e più debole, soppressione, durezza, imposizione delle proprie forme, incorporazione o almeno sfruttamento » (Al di là del bene e del male par. 295).

« E se non volete essere fato inesorabile, come potreste con me — vincere?

E se la vostra durezza non vuole lampeggiare, tagliare, fare in pezzi, come potreste voi un giorno con me — creare?

Duri specialmente sono i creatori. E beatitudine a voi apparir deve la vostra mano imprimere sui millennii come su cera, — beatitudine, sul volere dei millennii scrivere come su bronzo, — più duro che bronzo, più nobile che bronzo. Pienamente duro è ciò che è più nobile.

Questa nuova tavola, miei fratelli, io pongo su voi: « divenite duri! » (Zarathustra — 3. parte Delle vecchie e nuove tavole).

Lo spirito libero non si attende compassione; a chi volesse compatirlo, egli domanderebbe: così debole mi ritieni che io non possa portare da me il mio dolore? Ogni compassione gli è onta. Nietzsche esprime vivamente l' avversione del forte alla compassione nella quarta parte del suo « Zarathustra ». Zarathustra, nella sua peregrinazione, giunge in una valle che ha nome « Morte dei serpenti ». Non vi si trova essere vivente. Solo vi viene per morire una specie di brutti verdi serpenti.

E questa valle ha cercato « il più brutto uomo », che da nessun essere vuole, per la sua bruttezza, essere visto: in essa nessuno fuorchè Dio lo vede. Ma peso insopportabile gli è anche lo sguardo di Dio, che penetra in ogni luogo: ed egli ha ucciso Dio, ha ucciso cioè in sè la fede in Dio; è divenuto, per la suo bruttezza, ateo. Zarathustra quando vede questo uomo è preso ancora una volta da quel che credeva di aver soffocato per sempre in sè, dalla compassione

per quella paurosa bruttezza. È questa una tentazione per Zarathustra. Ma tosto egli respinge il sentimento della compassione e di nuovo si fa duro. L'uomo bruttissimo gli dice: La tua durezza rispetta la mia bruttezza. Troppo ricco io sono di bruttezza per tollerare compassione da un qualche uomo. La compassione mi fa onta.

Chi ha bisogno di compassione non può stare solo; e lo spirito libero vuole poggiarsi pienamente su sè stesso.

23

I deboli non sono soddisfatti della affermazione, che causa delle azioni umane è il naturale volere di potenza; e nella evoluzione umana essi cercano, non soltanto le connessioni naturali, ma il rapporto delle azioni umane con quello che essi chiamano « volere in sè », l'« eterno ordinamento morale del mondo », e ascrivono a colpa l'agire contro questo ordinamento del mondo. Nè si contentano di valutare una azione dalle sue conseguenze naturali, ma pretendono inoltre che un'azione colpevole si tiri dietro conseguenze morali, punizioni. E chiamano sè colpevoli quando il loro agire trovano non conforme al morale ordinamento del mondo, si allontanano inorriditi dalla sorgente del male in sè: questo sentimento dicono *cattiva coscienza*. A tutti questi concetti la personalità

forte non dà valore; si occupa soltanto delle conseguenze naturali delle sue azioni e si chiede: quale valore ha per la vita il mio modo di agire? — corrisponde a quel che io ho voluto? — Il forte può affliggersi quando una azione gli fallisce, quando il risultato non corrisponde ai suoi intenti, ma non se ne lamenta. Poichè egli non misura il suo modo di agire con misure estranaturali, sa che agisce conformemente alle sue naturali tendenze: e può, al più, dolersi che esse non siano migliori. E ugualmente si contiene nel giudicare le azioni altrui. Una valutazione morale delle azioni egli non conosce: è *immoralista*.

Quel che l'usanza designa come male, l'immoralista ritiene effusione di istinti umani, come il bene. La punizione non è per lui determinata da valore morale, ma la considera solo come mezzo per estirpare istinti di certi uomini che sono nocivi ad altri uomini. La società, secondo il modo di vedere degli immoralisti, punisce non perchè essa abbia un « diritto morale » di vendicare la colpa, ma solo perchè essa è più forte del singolo, che ha istinti contrastanti con la comunità: la potenza della società sta contro la potenza del singolo. Questa è la connessione naturale tra la azione « cattiva » del singolo e la sentenza della società e la punizione del singolo. Nella amministrazione della giustizia in una società si compie il *volere di potenza*, cioè la attuazione degli istinti che sono nella maggioranza. Ogni punizione è la

vittoria di una pluralità sul singolo. Se il singolo vincesse su la società, il suo modo di agire si dovrebbe dire *buono,* e *cattivo* quello degli altri. Sempre il *diritto* esprime solo quel che la società appunto riconosce il migliore fondamento del suo volere di potenza.

24

A Nietzsche, poichè nel modo di agire egli vede solo un effluire degli istinti, diversi nei diversi uomini, appare necessario che anche sieno diversi i modi di agire. Perciò « Nietzsche è deciso avversario del principio democratico; uguali diritti e uguali doveri per tutti. Gli uomini non sono eguali, perciò anche i loro diritti e doveri debbono essere non eguali. L' andamento naturale della storia mostrerà sempre uomini forti e uomini deboli, creatori ed infecondi. E sempre i forti saranno chiamati a determinare gli scopi ai deboli, anzi più ancora: i forti si serviranno dei deboli come di mezzo per lo scopo, come di schiavi cioè. Nietzsche non parla certo di un diritto « morale » dei forti a reggere gli schiavi — diritti « morali » egli non riconosce —, ma ritiene che l' assoggettamento dei deboli da parte dei più forti, che per lui è un principio di tutta la vita, deve necessariamente portare alla schiavitù.

È anche naturale che l' assoggettato si sollevi contro il vincitore; e questa sollevazione, quando non

possa mostrarsi coi fatti, si manifesta nel sentimento, espressione del quale è il rancore che sempre cova nel cuore di quelli che in qualche modo sono stati assoggettati dai meglio dotati. Come un efflusso di questo rancore Nietzsche riguarda il moderno movimento socialdemocratico. La vittoria di questo movimento sarebbe, per lui, una sollevazione degli intristiti, dei malformati a danno dei migliori. Ed egli vuole appunto il contrario: la cura della personalità forte, signora di sè; odia perciò la manìa di voler far tutti uguali e di sommergere la individualità sovrana nel mare della generale mediocrità.

Non tutti debbono avere e godere ugualmente, pensa, ognma uno deve avere e godere ciò che egli con la capacità delle sue forze personali può raggiungere.

25

Quanto uomo valga dipende dal valore dei suoi istinti e non può essere determinato da niente altro. Si parla del valore del lavoro: il lavoro nobilita l'uomo. Ma il lavoro per sè non ha valore alcuno, diviene un valore solo in quanto serve all'uomo; in quanto è naturale conseguenza delle tendenze umane, esso è degno dell'uomo. Chi si fa servo del lavoro si avvilisce. Soltanto l'uomo il quale non può determinare in sè il proprio valore tenta di

misurarlo con la grandezza della sua opera. È caratteristica della moderna borghesia democratica basarsi sul lavoro di un uomo per misurare il suo valore. Persino Goethe non è libero da questa disposizione; perciò egli fa che Faust trovi la sua piena soddisfazione nella coscienza del lavoro fatto.

26

Anche l' arte, secondo l'opinione di Nietzsche, ha valore solo se serva alla vita del singolo uomo. Anche qui Nietzsche sostiene il modo di vedere della personalità forte e rifiuta tutto quel che dicono dell'arte gl' istinti deboli. Quasi tutta l' estetica tedesca sostiene il punto di vista dei deboli. L'arte deve presentare un « infinito » nel « finito », un « eterno » nel « temporaneo », una « idea » nel « reale ». Per Schelling, p. es., ogni bellezza sensibile è soltanto riflesso di quella bellezza *infinita* che noi coi sensi non possiamo mai percepire: l' opera d'arte non è bella per sè stessa per quello che essa è, ma perchè riproduce l' idea della bellezza: l' imagine sensibile è solo un mezzo di espressione, solo forma per un contenuto soprasensibile. Hegel dice il bello « il sensibile apparire della idea ». Qualcosa di simile si può trovare anche negli altri esteti tedeschi. L' arte per Nietzsche è un elemento che suscita vita e ha sua giustificazione soltanto in questo. Chi non può tollerare la vita quale

egli la percepisce immediatamente, se la forma secondo i suoi bisogni: crea così un'opera d'arte. E chi gode un' opera d'arte, che vuole? Una elevazione della sua gioia di vita, un rinvigorimento delle sue forze di vita, soddisfacimento dei bisogni che la realtà per lui non soddisfa: ma, se il suo senso è diretto secondo la realtà, non cerca di vedere attraverso all' opera d'arte uno splendore del divino, del sopraterreno. Ascoltiamo come Nietzsche descrive la impressione che ebbe dalla « Carmen » di Bizet: — io divengo uomo migliore quando mi parla questo Bizet. Migliore musico anche, migliore *uditore*. Ancora meglio si può mai ascoltare? Io immergo le mie orecchie ancora sotto questa musica, e ne odo le cause. — Mi pare di rivivere il suo sorgere — io tremo dinanzi ai pericoli che accompagnano una qualche audacia, sono rapito dai casi felici, di cui Bizet è innocente. E strano! in fondo io non vi penso, o non so quanto io vi pensi. Poichè ben altri pensieri mi corrono frattanto per la testa... Si è notato che la musica fa libero lo spirito e dà ala al pensiero? che si diviene tanto più filosofo, quanto più si è musico? — Il grigio cielo della astrazione è come attraversato da lampi; la luce, forte abbastanza per tutta la filigrana delle cose; i grandi problemi, presso che afferrati; il mondo visto come dall' alto di un monte. — Io definivo appunto il pathos filosofico. — E all' improvviso mi cadevano in seno risposte, una piccola grandine di ghiac-

cio e sapienza, di problemi sciolti... Dove sono io? Bizet mi fa fecondo. Tutto il bene mi feconda. Non altra gratitudine, ed anche non altra prova io ho per quello che è buono » — (Caso Wagner par. I). Perchè non produce su lui questo effetto, Nietzsche respinge la musica di Richard Wagner: « Le mie obbiezioni contro la musica di Wagner sono fisiologiche... Il mio fatto, il mio petit fait vrai è che quando questa musica agisce su di me io più non respiro facilmente, subito il mio piede diventa cattivo e si rivolta contro di essa, perchè esso ha bisogno di battuta, danza, marcia... desidera dalla musica innanzi tutto i rapimenti del buon andare, marciare, danzare. E non protestano anche il mio stomaco, il mio cuore, la circolazione del mio sangue? Non si conturbano le mie viscere? Non divento io allora improvvisamente fioco? Perciò io mi domando: che cosa propriamente vuole dalla musica sopratutto il mio corpo?... Io credo, la sua levitazione, come se tutte le sue funzioni animali dovessero venire accelerate da lievi, baldi, sciolti consapevoli ritmi, come se la vita bronzea, plumbea perdovesse per melodie auree, delicate come olio, perdere la sua pesantezza. La mia malinconia vuole riposare negli abissali segreti della pienezza: perciò io ho bisogno della musica » (Nietzsche kontra Wagner. Kap. Wo ich Einwände mache).

Nel principio della sua carriera di scrittore Nietzsche si illudeva per quel che i suoi istinti desidera-

vano dalla musica e fu allora seguace di Wagner; si lasciò sedurre all' idealismo dallo studio della filosofia schopenhaueriana, credette per un certo tempo all' idealismo e si illuse sui bisogni artistici come bisogni ideali. Solo nel corso della sua vita egli notò che ogni idealismo era opposto alle sue tendenze; divenne allora più sincero verso sè stesso e parlò come sentiva. Questo poteva condurlo solo ad un completo allontanamento dalla musica di Wagner, che sempre più assumeva il carattere ascetico, che abbiamo già indicato, come nota degli scopi dell' opera di Wagner nell' ultimo periodo.

Gli esteti che fanno compito della musica sensibilizzare le idee, dar corpo al divino, difendono in questo campo un modo di vedere simile a quello dei filosofi nikilisti nel campo della conoscenza e della morale: cercano nelle opere d'arte un « al di là », che per il senso della realtà si dissolve in un *niente*. C' è anche un *nikilismo estetico*.

Contro questo sta la estetica della personalità forte, che nell'arte vede uno splendore della realtà, una realtà più alta, che l' uomo gusta più della realtà quotidiana.

27

Nietzsche contrappone due tipi di uomini: il debole e il forte. Il primo cerca la conoscenza come un dato di fatto obiettivo che dal mondo esterno deve fluire

nel suo spirito, suo bene e male egli si fa dettare da un « eterno volere universale » o da un imperativo categorico, e ogni azione determinata non da questo volere universale, ma dal proprio volere creatore, egli designa come peccato, che deve trarsi dietro una pena morale; vuole decretare diritti uguali per tutti gli uomini e determinare il valore dell'uomo con una misura esterna; nell'arte vuole vedere una imagine del divino, una rivelazione dell' « al di là ». Il forte invece riguarda ogni conoscenza come espressione del volere di potenza, cerca per mezzo della conoscenza di far pensabili le cose e così assoggettarsele; sa che della verità è creatore egli stesso, che nessuno fuori di lui può creare il suo bene e il suo male e considera le azioni dell'uomo come conseguenza di tendenze naturali e dà ad esse valore di avvenimenti naturali che mai debbono essere considerati come peccati e meritevoli di un giudizio morale; cerca il valore dell' uomo nella capacità dei suoi istinti, pregia un uomo di istinti di sanità, spirito, bellezza, costanza, nobiltà più che un uomo di istinti di debolezza, deformità, schiavitù; un' opera d' arte giudica dal grado in cui eleva le sue forze.

Questo ultimo tipo di uomo Nietzsche intende come il suo superuomo. Questi superuomini hanno potuto sorgere finora per l' incontro di circostanze casuali; mira di Zarathustra è fare della loro evoluzione scopo consaputo della umanità. Finora si è visto

la scopo della evoluzione umana in qualche ideale e Nietzsche ritiene qui necessaria una mutazione del modo di vedere. « Il tipo di valore più alto è esistito sovente; ma come un caso fortunato, come una eccezione: non mai come *voluto*. Esso è stato finora temuto quasi un essere pauroso; e per paura si è voluto educare, conquistare il tipo opposto: l'uomo animale domestico, del gregge, l'animale malato — il cristiano... » (Anticristo par. 3).

La sapienza di Zarathustra intende insegnare il superuomo, al quale l'altro tipo è soltanto un passaggio.

Nietzsche chiama dionisiaca questa sapienza. Essa è sapienza che non viene insegnata dall'esterno, ma che l'uomo crea da sè. Il sapiente dionisiaco non investiga, crea. Non sta fuori del mondo come osservatore che vuole conoscere, ma è divenuto tutt'uno con la sua conoscenza; non cerca un Dio, ma quel che ancora egli può rappresentarsi come il divino è egli stesso, creatore del proprio mondo. Questo stato, quando si estende a tutte le forze, dà l'*uomo dionisiaco,* cui è impossibile non comprendere qualsivoglia suggestione. Egli non fugge nessun segno della affezione, ha il più alto grado dell'istinto comprendente divinatore, come possiede il più alto grado dell'arte di comunicazione: egli entra in ogni pelle, in ogni affezione; si muta costantemente. Di fronte al sapiente dionisiaco sta il mero osservatore che si crede sempre fuori degli oggetti di sua conoscenza, come contem-

plante obbiettivo passivo: all' uomo dionisiaco sta di fronte l' uomo apollineo, che « dinanzi a tutto tiene aperto l' occhio per ricevere la forza della visione ». Visioni, imagini di cose che stanno al di là della realtà umana, non una sapienza da lui stesso creata anela lo spirito apollineo.

28

Il sapiente apollineo ha il carattere della serietà: sente il dominio dell' al di là, che egli possiede solo in imagine, come una pressione grave, come una potenza a lui contrastante. Serio è il sapiente apollineo, perchè si crede in possesso di una rivelazione dell' al di là, anche se questa solo in imagini può esser mediata. Incede grave lo spirito apollineo, carico di sua conoscenza, perchè egli porta un fardello che viene da un altro mondo; e assume espressioni di dignità, perchè ogni riso deve spegnersi dinanzi alle rivelazioni dell' infinito.

Ma questo riso caratterizza lo spirito dionisiaco. Egli sa che quanto dice sapienza è solo sua sapienza, inventata da lui per farsi lieve la vita. Questo soltanto: un mezzo che gli permetta di dire *sì* alla vita, deve essere la sua sapienza. Lo spirito di gravità, poichè non allevia ma opprime la vita, è contrario all' uomo dionisiaco. La sapienza che l' uomo si crea, è sapienza serena, perchè chi crea da sè il

suo carico, se lo crea solo tale che egli possa anche portarlo lievemente. Con la sapienza da lui creata lo spirito dionisiaco si muove lieve per il mondo, come danzante.

« Se tuttavia io amo la saggezza, e spesso anche troppo, è perchè molto essa mi ricorda la vita.

Ne ha l' occhio, il riso, e persino l' amo d' oro: che colpa ho io se tanto l' una rassomiglia all' altra?

Nel tuo occhio, o vita, ho guardato poc' anzi: l' oro vidi brillare nel tuo occhio scuro, — il mio cuore per questa voluttà sospese i suoi palpiti. Vidi brillare una barchetta d' oro su acque notturne: una barchetta cullantesi, sommergentesi, risorgente.

Al mio piede fremente di danza gettasti tu uno sguardo, *un ridente*, interrogante, struggente, ondeggiante sguardo, due volte tu agitasti tue nacchere, con piccole mani — ondeggiò allora il mio piede nel vortice della danza.

Il mio calcagno si sollevava, le dita del mio piede ascoltavano per intenderti: poichè il dànzatore porta l' orecchio nelle dita del piede » (Zarathustra 2 e 3 parte. I canti di danza).

29

Perchè da sè stesso trae ogni incitamento al suo fare e non obbedisce a nessun potere esterno, lo spirito dionisiaco è spirito libero: poichè libero è solo

lo spirito che segue la natura. Nietzsche nelle sue opere fa parola solo di istinti come di incitamenti dello spirito libero; ma io credo che con un nome unico egli abbia compreso impulsi, i quali richiedono una considerazione che entri più nelle distinzioni. Nietzsche chiama istinto e le tendenze delle bestie al nutrimento, alla auto-conservazione, e i più alti impulsi della natura umana come p. es. la tendenza a conoscere, ad agire secondo una norma morale, a dilettarsi di un' opera d' arte, etc. Ora, tutte queste tendenze sono forme in cui si esprime, sì, una identica forza fondamentale, ma rappresentano di essa stadii diversi nella sua evoluzione; gl' istinti morali, p. es., sono uno stadio speciale dell' istinto. Anche ammesso che essi sieno soltanto forme più alte dell' istinto che non quelli dei sensi, essi però vengono all' esistenza in modo speciale solo nell' uomo. E questo appare dal fatto che all' uomo è possibile compiere azioni che non si possono riportare immediatamente a istinti dei sensi, ma solo ad impulsi che si devono appunto designare come forme più alte dell' istinto. L' uomo si crea impulsi al suo agire, che non possono derivare dalle tendenze dei suoi sensi, ma solo da un pensare consapevole. Egli si propone scopi individuali, ma se li propone con consapevolezza. E v'è gran differenza se egli segua un istinto sorto inconsapevolmente e assunto solo in seguito in consapevolezza, o se un pensiero che egli sin dal

principio ha prodotto con piena consapevolezza. Quando io mangio perchè il mio istinto mi spinge, faccio ben qualcosa che è essenzialmente altro da quando io sciolgo un quesito di matematica. Il comprendere pensando le manifestazioni del mondo presenta una speciale forma del generale potere di percezione. Si distingue dalla mera percezione sensibile. All' uomo le forme più alte della evoluzione della vita dell' istinto sono ora naturali quanto le più basse. Se non concordano le une e le altre, egli è condannato a non libertà. Può darsi che una personalità debole, con istinti dei sensi perfettamente sani, abbia soltanto istinti spirituali deboli: essa allora svolgerà certo la propria individualità per quel che riguarda la vita dei sensi, ma prenderà dalla usanza gli impulsi di pensiero al suo agire. Ne può sorgere dissonanza tra i due mondi di impulsi: le tendenze dei sensi la spingono ad attuare la sua personalità, gli impulsi spirituali sono in potere di una autorità esterna; e la vita dello spirito di tale personalità viene allora tiranneggiata dagli istinti dei sensi, la vita dei sensi da quelli spirituali, perchè le due forze non si accordano, non essendo concresciute da una entità unica. Per una personalità realmente libera occorre quindi con una vita individuale di impulsi dei sensi sanamente sviluppati anche la capacità di crearsi impulsi di pensiero per la vita. Pienamente *libero* è solo quell' uomo che può produrre anche pensieri che condu-

cano all' agire. Io, nella mia « Filosofia della Libertà » (Weimar, Emil Felber 1894), chiamo « fantasia morale » la capacità di creare puri motivi di pensiero per l'agire. Soltanto chi ha questa *fantasia morale* è libero realmente, perchè l' uomo deve agire con motivi coscienti. Quando questi non può produrre egli stesso, deve lasciarseli dare da una autorità esterna o dalla usanza che parla in lui come voce di coscienza. Uomo che si abbandoni meramente agli istinti dei suoi sensi, agisce come la bestia; uomo che ponga gli istinti dei suoi sensi sotto un pensiero estraneo agisce non liberamente; solo l' uomo che si crei egli stesso i suoi scopi morali, agisce *libero*. Nelle trattazioni di Nietzsche manca la fantasia morale. Chi pensa a fondo i pensieri di lui deve necessariamente venire a questa conclusione. D' altra parte però è anche assolutamente necessario introdurre questo concetto nella visione nietzschiana, altrimenti le si potrebbe sempre opporre: certo l' uomo dionisiaco non è un servo della usanza e del « volere dell' al di là », *ma è pur sempre uno schiavo dei suoi proprii istinti.*

Nietzsche ha drizzato il suo sguardo a quel che è originale, propriamente personale dell' uomo, cercando di sbarazzare questo propriamente personale dall' involucro dell' impersonale, in cui lo ha avvolto una visione del mondo avversa alla realtà. Ma non è riuscito a distinguere nella personalità stessa gli stadii della vita. Perciò ha svalutato il significato della con-

sapevolezza per la personalità umana. « La consapevolezza è l'ultima e più lenta evoluzione dell'organico e, quindi, anche la più incompleta e invalida. Perciò dalla consapevolezza sorgono errori innumerevoli, i quali fanno sì che una bestia, un uomo periscano prima di quel che sarebbe necessario, « oltre la sorte », come dice Omero. Se il vincolo conservatore degli istinti non fosse tanto più potente, se non servisse esso in tutto come regolatore, la umanità, col suo stravolto giudicare e fantasticare a occhi aperti, con la sua infondatezza e credulità, in una parola con la sua consapevolezza, dovrebbe perire » dice Nietzsche (Scienza gioconda par. 11).

Questo si deve senz'altro concedere; ma non è men vero che l'uomo solo in tanto è libero in quanto egli può creare *nella sua coscienza* motivi di pensiero al suo agire.

La considerazione dei motivi di pensiero conduce ancora più in là. È un fatto di esperienza che questi motivi di pensiero che gli uomini di sè producono, mostrano, sino ad un certo punto, nei singoli uomini una concordanza: anche quando l'uomo del tutto libero crea di sè pensieri, questi concordano in un certo modo co' pensieri di altri uomini. È giustificato quindi, per gli uomini liberi ammettere, che nella società umana, se consti di individui sovrani, la armonia sorge da sè. Questa affermazione può reggersi anche dinanzi al sostenitore della non libertà, il quale

crede che le azioni di una moltitudine di uomini possano concordare solo quando esse siano dirette a uno scopo comune da un potere esterno. Lo spirito libero non pensa affatto che si debbano lasciare assolutamente libere dominare le tendenze animalesche e sovvertire tutti gli ordinamenti legali; ma richiede libertà assoluta per quelli, i quali vogliono non seguire meramente i loro istinti animaleschi, ma sono in grado di creare motivi morali, il loro proprio *bene* e *male*.

Solo chi non ha approfondito Nietzsche sì da poter trarre le ultime conseguenze della sua visione, benchè Nietzsche stesso non le abbia tratte, può vedere in lui un uomo il quale « con una certa voluttà stilistica ha trovato il coraggio di svelare quel che ha dovuto finora starsene appiattato nel più intimo fondo delle anime dei più grandiosi delinquenti » (Ludwig Stein, Friedrich Nietzsches Weltanschauung und ihre Gefahren pag. 5).

Sempre ancora la coltura media di un professore tedesco non è così vasta da saper sceverare la grandezza di una personalità dai suoi piccoli errori; altrimenti non sarebbe potuto accadere che la critica di un tale professore si indirizzasse appunto contro questi piccoli errori. Io penso che una vera coltura accoglie la grandezza di una personalità e ne corregge i piccoli errori o ne pensa a fondo i pensieri incompiuti.

Cap. III

Il processo della evoluzione di Nietzsche

30

Ho presentato i modi di vedere di Nietzsche sul superuomo quali ci si mostrano negli ultimi suoi scritti: « Zarathustra (1883-1884) » « Al di là del bene e del male (1886) » « Genealogia della morale (1887) » « Il caso Wagner (1888) » « Tramonto degli idoli 1889) ». Nell'opera rimasta incompiuta « Volontà di potenza », tentativo di rovesciamento di tutti i valori della quale è apparsa la prima parte « Anticristo » nel Vol. 8 della edizione completa, essi avrebbero avuta la loro più piena espressione filosofica. Dal piano che è riportato nell' appendice al volume citato si può vedere chiaramente. Dice: 1. L' Anticristo, tentativo di critica del cristianesimo; 2. Lo spirito libero, critica della filosofia come movimento nikilista; 3. L' immoralista, critica della più infausta forma di insipienza, la morale; 9. Dionysos, filosofia dell'eterno ritorno.

Nietzsche non subito all' inizio della sua carriera di scrittore ha espresso i suoi pensieri nella loro più propria forma originale. Egli subì da principio l' influsso dell' idealismo tedesco, specialmente nella espressione che esso ebbe in Schopenhauer e Richard Wagner; nei suoi primi scritti egli si esprime con le

formule schopenhaueriane e wagneriane. Ma chi attraverso a queste formule sa vedere il nocciolo del pensiero nietzschiano, trova anche in questi scritti gli stessi disegni e scopi che sono espressi nelle opere posteriori.

Non si può parlare della evoluzione di Nietzsche senza ricordare il pensatore più libero che la umanità moderna abbia prodotto, Max Stirner. È una verità triste che questo pensatore, il quale risponde nel più pieno senso a quel che Nietzsche esige dal superuomo, da pochi soltanto è stato conosciuto e apprezzato. Egli già nel 40 di questo secolo enunciava la visione del mondo di Nietzsche, tuttavia non col senso di compiacimento di quest'ultimo, ma in compenso in pensieri cristallini, di fronte ai quali gli aforismi di Nietzsche appaiono spesso quasi un balbettio.

Quale via avrebbe preso Nietzsche se, invece di Schopenhauer, Max Stirner fosse stato suo educatore? Negli scritti di Nietzsche non si nota influenza alcuna di Stirner. Nietzsche per forza propria doveva dall'idealismo tedesco giungere ad una comprensione del mondo uguale alla stirneriana.

Stirner, come Nietzsche, è d'avviso che le forze impellenti della vita si possono cercare solo nelle singole personalità *reali* e respinge tutte le forze che vogliano dall'esterno formare, determinare le singole personalità. Egli segue il corso della storia e trova che l'errore fondamentale seguito finora dalla umanità

consiste nell' essersi proposta non la cura e cultura della individualità personale, ma altri scopi e fini personali; e vede la liberazione dell' uomo in questo: che l' uomo non attribuisca alcuna loro più alta realtà a tutti questi scopi, ma li usi come mezzo alla educazione di sè stesso. L' uomo libero si determina egli stesso i suoi scopi: egli possiede i suoi ideali, e non si lascia possedere da essi. L' uomo che non domina come personalità libera i suoi ideali, è ad essi sottoposto come il folle che soffre di idee fisse. Che uomo si imagini di essere l' imperatore della Cina, un « borghese beato » o si proponga di essere un buon cristiano, un fedele protestante, un cittadino leale, un uomo virtuoso è, per Stirner, la stessa cosa: è sempre tutto egualmente « idea fissa ». Chi non ha mai tentato, osato di non essere un buon cristiano, un fedele protestante, un uomo virtuoso etc. è *preso* prigioniero dalla credulità, virtuosità, etc.

Basta leggere anche solo qualche linea de « L'uomo e sue proprietà » di Stirner, per vedere quanto affine sia la sua con la visione di Nietzsche. Citerò di questo libro alcuni passi specialmente significativi per il pensiero di Stirner.

« Il tempo precristiano e il cristiano perseguono scopi opposti: quello vuole idealizzare il reale, questo realizzare l' ideale; quello cerca lo « spirito santo » questo il « corpo clarificato ». Quindi quello si conclude con la insensibilità verso il reale, col « dispre-

gio del mondo », questo finirà col rigetto dell' ideale, col « dispregio dello spirito ».

Come il movimento verso la santificazione o la purificazione attraversa il mondo antico (abluzioni etc.), così il mondo cristiano il movimento verso la incarnazione: Dio si getta in questo mondo, diviene carne e vuole redimerlo, cioè riempirlo di sè; ma, poichè egli è la « idea » o lo « spirito », in conclusione si porta (p. es. Hegel) la idea in tutto, nel mondo, e si dimostra che « la idea, la ragione è in tutto ». A quel che gli stoici pagani elevavano come « il sapiente » corrisponde nella concezione odierna « l' uomo », questo, al pari di quello, un *essere senza carne*. Questo « santo » incorporeo degli stoici, che è il « sapiente » *irreale*, è divenuto una persona reale, un « santo » corporeo nel Dio *fatto carne;* l' uomo « *irreale* », l' Io incorporeo diverrà reale nell' Io corporale, in Me.

Il concetto che il singolo è di per sè una storia universale e sua proprietà possiede nella storia universale esorbita dal pensiero cristiano. Per il cristano la storia universale è il fatto più alto, perchè essa è la storia di Cristo o « dell' uomo »; per l'egoista ha valore solo la sua storia, perchè egli vuole solo sviluppare sè, non la idea di umanità, non il piano di Dio, non i disegni della Provvidenza, non la libertà e simili. Egli non riguarda sè come strumento della idea o un vaso di Dio, non riconosce alcuna missione, non suppone di esistere

per la evoluzione della umanità e di dover portare a questa il suo contributo, ma egli se la vive incurante del come bene o male vada la umanità. Se non si corresse il rischio di un malinteso, quasi si volesse esaltare uno stato naturale, si potrebbero richiamare « I tre zingari » di Lenau. E che? sono io qua nel mondo per realizzare idee? per realizzare con la mia vita di cittadino la idea di « stato », o col matrimonio come sposo o padre la idea della famiglia? Che importanza ha per me tale vocazione? tanto poco io vivo per una vocazione quanto poco il fiore profumato cresce per una vocazione.

L' ideale « uomo » è realizzato quando la visione cristiana si traduce in: « Io, questo unico, sono l' uomo ». Il concetto: « che cosa è l'uomo? » si è allora tramutato nella domanda personale « chi è l' uomo » ?

Nel « che » si cercava il concetto per realizzarlo; nel « chi » non v' è più domanda, ma in chi domanda la risposta è già presente; la domanda si dà essa stessa la risposta

Si dice di Dio: « Nomi non ti dicono ». Questo vale di me: nessun concetto Mi esprime, niente di quel che si dà come mia essenza, mi esaurisce; sono soltanto nomi. Similmente di Dio si dice che è perfetto e che non ha alcuna vocazione di tendere alla perfezione. Anche questo vale soltanto per me.

Possessore io sono della mia forza, e lo sono

allora quando io so me come unico. Nell' *unico* anche il possessore ritorna nel suo nulla creatore, donde esso è generato. Ogni essere più alto al di sopra di me, sia esso Dio o l' uomo, indebolisce il senso della mia unicità e solo impallidisce dinanzi al sole di questa coscienza. Quando io pongo la cosa mia su me, l' unico, essa allora sta sul suo transeunte e mortale creatore, il quale consuma sè stesso, e io posso dire: « Io ho posto la cosa mia sul nulla ».

Questo *possessore* su di sè poggiato e da sè creante è il *superuomo* di Nietzsche.

31

Questi pensieri di Stirner sarebbero stati il vaso adatto nel quale Nietzsche avrebbe potuto versare la ricchezza di vita del suo sentimento. Ma invece egli cercò la guida nel mondo concettuale di Schopenhauer e su essa egli tese al suo mondo di pensieri.

Da due radici, secondo Schopenhauer, pullula la nostra conoscenza del mondo: dalla vita della rappresentazione e dalla percezione del volere che sorge in noi come agente. La « cosa in sè » sta al di là del mondo della nostra rappresentazione, perchè la rappresentazione è solo l' effetto prodotto dalla « cosa in sè » sul mio organo di conoscenza; io conosco soltanto le impressioni che le cose fanno su me, non le cose stesse; e queste impressioni appunto sono

le mie rappresentazioni. Io non conosco il sole, la terra, ma soltanto un occhio che vede un sole, una mano che sente la terra. L' uomo sa soltanto: che il mondo che lo circonda soltanto come rappresentazione esiste, cioè solo intrecciato in rapporto con un altro, che se lo rappresenta, il quale è egli stesso (Schopenhauer, Il mondo come volere e rappresentazione par. 1). L' uomo però non si rappresenta solo il mondo, ma in esso anche opera. Egli diviene conscio del suo volere, e sperimenta che quello che egli sente in sè come volere può essere percepito dall' esterno come movimento del suo corpo. L' uomo cioè percepisce il suo operare come duplice; dall' interno come rappresentazione, dall' esterno come volere. Schopenhauer ne conclude che il volere appare come rappresentazione nella azione del corpo percepita; e afferma che non soltanto un volere è base alla rappresentazione del proprio corpo e dei suoi movimenti, ma che questo stesso è per tutte le altre rappresentazioni. Quindi, secondo Schopenhauer, tutto il mondo è, in essenza, volere e appare al nostro intelletto come rappresentazione. Questo volere, ancora afferma Schopenhauer, è uno in tutte le cose; il nostro intelletto soltanto fa che noi percepiamo una pluralità di cose particolari.

L' uomo, secondo questa visione, per il suo volere è connesso con la essenza una del mondo. Nell' operare dell' uomo, opera in lui la una volontà prima. Come particolare personalità singola l' uomo esiste

solo nella sua rappresentazione, nella essenza egli è identico con la base una del mondo.

Questa dottrina del volere poteva solo simpaticamente toccare Nietzsche, se ammettiamo che già in lui, quando venne a conoscere la filosofia schopenhaueriana, fosse, inconsciamente, il pensiero del superuomo. Nel volere dell' uomo gli veniva dato un elemento che fa l' uomo immediatamente partecipe alla creazione del contenuto del mondo. Come volente l' uomo non è meramente contemplatore del reale, ma anche creante. In lui vigoreggia la forza divina e sopra di essa non ve ne ha altra.

32

Da questa visione sorsero in Nietzsche le sue idee della *apollinea* e *dionisiaca* concezione del mondo; le applicò all' arte greca, che egli quindi faceva sorgere da due radici: da un' arte del rappresentare, e da un' arte del volere. Quando chi rappresenta idealizza il mondo nelle sue rappresentazioni e le rappresentazioni idealizzate incarna in un'opera d'arte, sorge allora l'arte apollinea. Egli imprime nei singoli oggetti della rappresentazione la bellezza, lo splendore dell' eterno, ma rimane nella rappresentazione. L'artista dionisiaco cerca non soltanto di esprimere la bellezza nelle sue opere, ma segue anche l'opera creatrice del volere del mondo, cerca di riprodurre nei suoi

proprii movimenti lo spirito del mondo, si fa visibile incarnazione dello spirito del mondo. Egli diviene opera d' arte. « Cantando, danzando l' uomo si attua come membro di più alta comunità: egli ha disimparato l'andare, il parlare e sta per spiccare il volo, danzando, nell'aria. Nei suoi gesti porta l' incanto ». (Nascita della tragedia par. I). In questo stato l' uomo dimentica sè stesso, non si sente più come individuo, ma lascia in sè dominare l' universale volere del mondo. In questo modo Nietzsche spiega le feste che dai ministri di Dionysos venivano celebrate in onore del dio. Nel ministro di Dionysos Nietzsche vede la prima forma dell' artista dionisiaco. Ora egli si figura che la più antica arte drammatica dei greci sia sorta da una più alta unione del dionisiaco con l' apollineo. Così egli spiega l' origine delle prime tragedie greche; egli ammette che la tragedia è sorta dal coro tragico; l' uomo dionisiaco diviene spettatore che contempla una imagine raffigurante lui stesso; il coro è il rispecchiarsi di un uomo dionisiacamente eccitato; cioè l' uomo dionisiaco vede il suo eccitamento dionisiaco riprodotto per mezzo di una opera d' arte apollinea. La tragedia primitiva è la rappresentazione del dionisiaco in una imagine apollinea. Presupposto di tale tragedia è che nel suo creatore sia una vivente consapevolezza della connessione dell' uomo con le forze prime del mondo. E questa consapevolezza si esprime nel mito. Il mito deve essere

l'argomento delle tragedie più antiche. Quando nella evoluzione di un popolo giunge un momento in cui la mente dissolvitrice spegne il senso vivo per il mito, ne consegue necessariamente la morte del tragico.

33

E questo momento nell'ellenismo giunse, secondo Nietzsche, con Socrate, avversario di tutta la vita istintiva collegata con le potenze della natura: egli riconosceva valore soltanto a quel che pensando la ragione può provare, a quel che si può insegnare. Così fu dichiarata guerra al mito. Ed Euripide, designato da Nietzsche come discepolo di Socrate, distrusse la tragedia, perchè il suo creare sorgeva non più, come quello di Eschilo, da istinto dionisiaco, ma dalla ragione critica. Invece della imitazione dei movimenti volitivi dello spirito del mondo, in Euripide si ha la concatenazione razionale di processi nella azione tragica.

Io non chiedo la giustificazione storica di queste idee di Nietzsche. Per esse è stato recisamente combattuto da un filologo classico. La descrizione della civiltà greca che ci dà Nietzsche, si può paragonare alla descrizione che di un paesaggio dà un uomo che lo guardi dalla vetta di un monte; una esposizione filologica con la descrizione che ne dà un viandante che ne visiti ogni cantuccio: dal monte molto si sposta, appunto secondo le leggi dell'ottica.

34

Noi qui dobbiamo chiedere: che si proponeva Nietzsche nella sua « Nascita della Tragedia »? Nietzsche ritiene che molto bene i greci antichi conobbero il dolore della esistenza. « Vi ha l'antica saga, che per lungo tempo il re Mida diede la caccia nella selva al saggio Sileno, compagno di Dionysos, senza prenderlo. Quando finalmente gli cadde nelle mani, il re domandò che cosa sia per l' uomo il meglio, eccellente tra tutto. Il dèmone taceva rigido ed immobile, finchè, costretto dal re, uscì con una stridula risata, in queste parole: Miserabile razza efimera, figlio del caso e della fatica, perchè mi costringi tu a dirti quel che a te udire non è il più utile? Il meglio tra tutto tu non puoi raggiungere: non esser nato, *non essere*, essere *niente*. Il secondo è per te — morire tosto » (Nascita della Tragedia par. 3).

Nietzsche in questa saga trova espresso un sentimento fondamentale dei Greci, e ritiene superficialità il presentare i Greci come un popolo sempre sereno, fanciullescamente trastullantesi. Da questo senso fondamentalmente tragico doveva sorgere nei greci l' impulso a creare qualcosa che facesse tollerabile l' esistenza. Cercavano una giustificazione dell' esistenza e la trovarono nel mondo degli dei e dell' arte. Solo per la imagine degli dei olimpici e per l' arte l' aspra realtà divenne sopportabile ai Greci. La que-

stione fondamentale in «La nascita della tragedia», è, quindi, per Nietzsche: in quale misura l'arte greca fu eccitatrice, conservatrice di vita? Così già in questa prima opera, nel rapporto con l'arte come eccitatrice di vita, si fa valere l'istinto fondamentale di Nietzsche.

35

Anche un altro istinto fondamentale di Nietzsche si può già osservare in questa opera: la avversione agli spiriti meramente logici, di cui la personalità è sottoposta pienamente alla signoria della mente. Da questa avversione deriva la opinione di Nietzsche che lo spirito *socratico* sia il distruttore della civiltà greca. Per Nietzsche la logica vale solo come una forma in cui si attua la personalità; quando con questa forma non si manifestano anche altri modi di attuazione, la personalità appare storpia, quale un organismo mutilato di qualche organo necessario. Poichè negli scritti di Kant Nietzsche scopriva solo una mente indagatrice, egli lo dice uno storpio concettuale. La logica vale per Nietzsche solo se sia espressione per più profondi istinti della personalità; deve essere un effluire *dell' ultra logico* nella personalità. Nietzsche sempre costantemente ha respinto lo spirito socratico. Nel «Tramonto degli idoli» noi leggiamo: «Con Socrate il gusto greco si volge alla dialettica. E allora che cosa propriamente avviene?

Innanzi tutto è sconfitto un gusto *nobile*: con la dialettica viene su la plebe. Prima di Socrate nella buona società si evitavano i modi dialettici; poichè erano ritenuti cattivi, solo compromettevano ». (Problema di Socrate par. 5). Dove per qualche cosa non parlano forti profondi istinti, interviene la ragione provante e cerca di appoggiarla con arte avvocatesca.

36

Un rinnovatore dello spirito dionisiaco Nietzsche credette di riconoscere in Richard Wagner. Perciò egli scrisse nel 1875 la quarta delle sue « Considerazioni intempestive »: « Richard Wagner a Bayreuth ».

In questo tempo egli ancora si attiene fermamente alla concezione dello spirito dionisiaco che egli aveva foggiata secondo la filosofia Schopenhaueriana, egli ancora credeva che la realtà sia soltanto una rappresentazione umana e che al di là di questo mondo della rappresentazione stia la essenza delle cose quale *volere primo*; e spirito dionisiaco creatore ancora era per lui non chi di sè stesso crea, ma l' uomo che, dimenticando sè, assurge nel volere primo. Imagini del potente volere primo, create da uno spirito dionisiaco dato a questo volere primo, erano per lui i drammi musicali di Wagner.

E poichè Schopenhauer vedeva nella musica una produzione immediata del volere, così anche Nietz-

sche credeva di dover vedere nella musica il migliore mezzo di espressione per lo spirito dionisiaco creatore. La *lingua* dei popoli inciviliti gli pareva *malata*, impotente alla schietta espressione dei sentimenti, poichè sempre più le parole debbono essere rivolte ad esprimere la crescente formazione mentale, e così il loro senso si fa astratto, povero. Le parole non possono più esprimere quel che dal volere primo sente lo spirito dionisiaco creatore, il quale perciò non può più parlare nel dramma parlato e deve chiamare in aiuto altri mezzi di espressione, la musica specialmente, ma anche le altre arti. Lo spirito dionisiaco diviene *un drammatico ditiràmbico*, « intendendo questo concetto così pienamente da comprendere insieme attore, poeta, musico ». « Comunque ci si voglia ora rappresentare la evoluzione del primitivo elemento drammatico, esso nella sua maturità e pienezza è una creazione senza ostacoli, ritegni e lacune: l'artista davvero libero non può che pensare insieme *in tutte le arti*, mediatore e riconciliatore di sfere apparentemente separate, restauratore di una unità e comunione della facoltà artistica che non può essere indovinata e schiusa, ma solo indicata col fatto » (Richard Wagner a Bayreuth par. 7). Nietzsche pregiava Richard Wagner quale spirito dionisiaco. E solo nel senso che Nietzsche dà nel suo scritto ora citato, Richard Wagner può essere designato quale spirito dionisiaco: i suoi istinti sono indirizzati verso l'al di là, ed egli

vuole far risuonare nella sua musica le voci dell'al di là. Ho accennato già che più tardi Nietzsche trovò sè stesso e potè conoscere nella maniera loro propria i suoi istinti indirizzati verso l'al di quà. Egli aveva in principio frainteso l'arte wagneriana, perchè aveva frainteso sè stesso, perchè aveva lasciato dominare i suoi istinti dalla filosofia schopenhaueriana. Questa subordinazione dei suoi istinti a una potenza spirituale estranea più tardi gli apparve come un processo morboso; trovò che non aveva ascoltato i suoi istinti e si era lasciato sedurre, ad un modo di vedere non adatto, a lasciar agire sui suoi istinti una arte che ad essi poteva solo riuscire dannosa, farli ammalare.

37

Nietzsche ha descritto l'influenza avuta su di lui dalla filosofia schopenhaueriana, benchè contrastasse alle sue tendenze profonde, nella terza delle « Considerazioni intempestive », « Schopenhauer come educatore » (1874), in un tempo, cioè, in cui ancora credeva a questa filosofia. Nietzsche cercava un educatore. Educatore vero può essere solo quegli, che opera su l'educando sì che di questo si sviluppi dalla personalità il nocciolo intimo del suo essere. Su ogni uomo opera il suo tempo coi suoi mezzi culturali, dal quale egli raccoglie quel che gli offre come materia

di cultura. Ma ci si domanda come egli in mezzo a quanto dall' esterno in lui penetra possa trovare sè stesso, come possa di sè tessere quel che egli, ed egli soltanto, nessun altro, può essere. « L' uomo che non vuole appartenere alla massa, deve soltanto cessare di restarsene commodo con sè; segua la sua coscienza, che a lui grida: sii te stesso! tu non sei, no, quel che ora fai, opini, desideri, così parla a sè l' uomo che un giorno trova di essersi sempre contentato di accogliere dall' esterno materia di cultura » (Schopenhauer come educatore par. I). Nietzsche trovò sè, anche se non subito nella forma a lui originariamente propria, con lo studio della filosofia schopenhaueriana. Egli anelava ad esprimersi *semplicemente* ed *onestamente* conforme alle sue tendenze profonde e trovò intorno a sè soltanto uomini che si esprimevano con le formule della educazione del tempo, velando con queste formule il loro proprio essere. In Schopenhauer Nietzsche però trovò un uomo che aveva il coraggio di fare contenuto della sua filosofia quel che egli sentiva di fronte al mondo. « Il forte senso di benessere di chi parlava » avvolse Nietzsche alla prima lettura di Schopenhauer. — « Qui vi è sempre un' aria omogenea e corroborante, così noi sentiamo; v' è una sicura inimitabile spigliatezza e naturalezza, come di chi si trova in casa sua e in casa, certo, molto ricca: proprio l' opposto degli scrittori che sono pieni di am-

mirazione per sè, quando una volta abbiano avuto un momento felice e assumono perciò nel loro discorrere un qualcosa di irrequieto e innaturale ». Schopenhaner parla con sè; o, se si vuole pensare a un uditore, con un figlio cui il padre ammaestra. É un parlare probo, sostanzioso, benevolo a un uditore che ascolta con amore » (Schopenhauer par. 2). L' udire parlare un uomo che si esprimeva conformemente ai suoi istinti portò Nietzsche verso Schopenhauer.

Nietzsche vide in Schopenhauer una personalità *forte*, che, non tramutata dalla filosofia in un mero uomo di ragione, della logica si serviva solo per esprimere l' ultralogico, l' istintivo. « La aspirazione alla natura forte, alla umanità sana e schietta era in lui aspirazione a sè stesso; e appena ebbe vinto in sè il tempo, dovette anche, con occhio meravigliato, scorgere in sè il genio » (Schopenhauer par. 3). Già allora lavorava nello spirito di Nietzsche il movimento verso l' idea del superuomo che cerca sè stesso come il senso della sua esistenza, e in Schopenhauer trovò uno che questo cercava. In tali uomini egli vede raggiunto lo scopo e l' unico scopo dell' esistenza del mondo; gli pare che la natura sia arrivata ad uno scopo, quando ha prodotto uno di tali uomini. « La natura che non fa mai salti, fa qui il suo unico salto e certo un salto gioioso, poichè sente di essere giunta per la prima volta allo scopo, là cioè, *dove essa comprende che deve disimparare ad avere scopi* »

(Schopenhauer par. 5). In queste parole è il germe della concezione del superuomo; quando le scrisse Nietzsche voleva già precisamente quello che voleva più tardi nel suo « Zarathustra », ma gli mancava ancora la forza per esprimere questo volere in una forma sua propria. Egli, quando scrisse il suo Schopenhauer, vedeva già il pensiero fondamentale della civiltà nel generare il superuomo.

38

Poichè Nietzsche vede lo scopo della evoluzione umana nella evoluzione degli istinti personali dei singoli uomini, quel che lavora contro questa evoluzione gli appare come il più vero peccato contro la umanità. V'à però qualche cosa nell'uomo che pure in modo del tutto naturale contrasta la sua libera evoluzione; l'uomo è determinato non solo dalla tendenza attiva in lui in ogni singolo momento, ma anche da tutto quello che ha accumulato nella sua *memoria*. L'uomo ricorda le sue esperienze vissute e cerca di conoscere le esperienze del suo popolo, della sua stirpe, anzi della intera umanità per mezzo della storia; l'uomo è un essere *storico*. Le bestie vivono senza storia, seguendo le tendenze che in ogni momento in esse operano; l'uomo si lascia determinare dal suo passato e, quando vuole intraprendere qualcosa, si domanda quale esperienza egli o un altro abbiano fatto

in un caso simile. E l' impulso ad una azione può essere del tutto soffocato dal ricordo di una esperienza vissuta. Per Nietzsche dalla osservazione di questo fatto sorge la domanda: quanto il potere del ricordo agisce come eccitatore; quanto è nocivo alla vita? Il ricordare, che cerca di comprendere anche quello che l' uomo stesso non ha vissuto, vive nell' uomo come senso storico, studio del passato, e Nietzsche chiede: quanto eccitatore di vita è il senso storico? Cerca di rispondere nella seconda delle sue « Considerazioni intempestive »: « Del vantaggio e danno della storia per la vita » (1873). L' occasione a questo scritto Nietzsche ebbe dal vedere che il *senso storico* era diventato preminente nota caratteristica dei suoi contemporanei, specialmente fra gli scienziati. Egli trovò apprezzato generalmente l' approfondirsi nella storia, dalla cui conoscenza soltanto si riteneva l' uomo potere distinguere che cosa gli sia possibile e che cosa impossibile; indi questa professione di fede: solo chi sa come un popolo si sia sviluppato, può misurare che cosa si richiede per il suo avvenire. Questa voce Nietzsche udiva. Anche i filosofi non volevano più pensare nulla di nuovo, ma piuttosto studiare i pensieri dei loro predecessori. Questo senso storico mutila il *creare presente*. Chi ad ogni impulso che in lui si muova, chiede, prima di determinarsi, dove nel passato un impulso simile abbia condotto, esaurisce prima di aver agito le

sue forze. « Pensate il caso estremo, un uomo che non abbia affatto la forza di dimenticare: è condannato a vedere in tutto soltanto un divenire — non crede più nel suo proprio essere, non crede più in sè: vede tutto scorrere in punti fluidi e in questa corrente del divenire perde sè stesso... Per qualunque azione occorre dimenticare, come alla vita di ogni essere organico occorre non luce soltanto, ma anche oscurità. Un uomo che voglia sentire davvero solo storicamente, sarebbe simile a chi sia costretto a non dormire mai, o alla bestia che debba continuare a vivere sempre ruminando soltanto quel che già sempre è stato ruminato » (Historia par. 1). Nietzsche pensa che l' uomo può sopportare la storia solo nella misura delle sue forze creatrici: la personalità forte raggiunge i suoi intenti *anche* se ricordi le esperienze passate anzi forse appunto dal ricordo di queste esperienze passate trae rinvigorimento delle sue forze; le forze dell' uomo debole vengono invece disciolte dal senso storico. Per determinare il grado e, quindi, i limiti « in cui il passato deve essere dimenticato, perchè non divenga il becchino del presente, si dovrebbe saper precisare quanto grandi sieno le forze *plastiche* di un uomo, di un popolo, di una civiltà, ossia le forze di creare da sè in modo proprio, per trasformare e incorporare il passato e l' estraneo » (Historia par. 1).

Nietzsche ritiene che la storia si debba coltivare

solo quanto occorra per la sanità di un singolo, di un popolo, di una civiltà. Quel che gli importa è « imparare meglio a coltivare la storia per lo scopo della vita » (Historia par. 1); riconosce all' uomo il diritto di coltivare la storia in modo che essa possa suscitare al massimo gli impulsi di un determinato presente. Da questo punto di vista egli è avversario della concezione della storia che suo valore vede solo nella « obbiettività storica », vuole solo vedere e raccontare come « di fatto » le cose sono andate nel passato, cerca solo la conoscenza « pura senza conseguenza », o più chiaramente « la verità, da cui non deriva niente » (Historia par. 6). Tale trattazione può venire solo da una personalità debole, i cui sentimenti non si elevano e abbassano come flusso e riflusso, quando vede passarsi dinanzi la corrente degli avvenimenti. Questa personalità è divenuta un essere passivo che rende l' eco di suoni coi quali opera su altri esseri passivi della stessa fatta, finchè tutta l' atmosfera di un dato tempo è piena di questi fiacchi, frullanti, echi intrecciantisi tra loro » (Historia par. 6). Ma che tale personalità debole possa risentire realmente le forze vigoreggianti negli uomini del passato Nietzsche non crede: « Mi pare però che solo si sentano gli ipertoni, per così dire, del suono fondamentale originale storico. Non si può più indovinare dall' ottuso e fievole vibrare delle corde la sodezza e potenza dell' originale suono.

Questo suscitava azioni, bisogni, terrori, ed ora ci cullano in mollezza di gaudenti: è come la sinfonia eroica ridotta a due flauti per sognanti fumatori d'oppio » (Historia par. 6). Comprendere realmente il passato può quegli soltanto che vive potentemente il presente e ha istinti forti per indovinare e dischiudere gli istinti degli antenati. Questi si occupa del fatto assai meno che di quello che dai fatti si può indovinare. « Si può pensare una narrazione della storia che non abbia neppure una goccia della comune verità empirica e che pure può pretendere nel più alto grado il predicato della obbiettività ». (Historia par. 6). Maestro in tale narrazione della storia sarebbe chi nei personaggi e negli avvenimenti storici ricercasse quel che è dietro ai meri dati di fatto. Ma per poter questo egli deve avere una sua potente vita propria, perchè istinti e tendenze si possono osservare immediatamente solo nella propria persona. « *Solo con la più alta forza del presente potete spiegare il passato* », solo nella più forte tensione delle vostre più nobili qualità potete indovinare quel che è degno di essere saputo e conservato, quel che è grande del passato. Il simile dal simile! Altrimenti voi abbassate il passato a voi ». « Chi la esperimenta e la domina scrive la storia. Chi non ha vissuto qualcosa di più grande e alto degli altri non saprà neanche indicare dal passato nulla di grande e di alto ». (Historia par. 6).

Di fronte al presente prevalere del senso storico

Nietzsche afferma « che l' uomo deve imparare innanzi tutto a vivere, e a valersi della storia solo in servizio della vita » (Historia par. 10). Egli vuole innanzi tutto un « *insegnamento di sanità della vita* »; e la storia si deve coltivare solo in quanto essa giova a tale insegnamento di sanità.

Che cosa nella trattazione della storia suscita vita? Questa domanda Nietzsche pone nella sua « Historia » e così sta ormai sul terreno che egli designa nelle parole che abbiamo citate da « Al di là del bene e del male ».

39

Opera con particolare forza contro alla sana evoluzione della personalità propria la disposizione che si esprime nel filisteo borghese. Il filisteo è l' opposto dell' uomo che trova sua soddisfazione nella libera attuazione delle sue capacità. Il filisteo dà valore a questa attuazione solo in quanto corrisponde a una determinata misura media delle capacità umane. Finchè il filisteo se ne sta in questi suoi limiti, non c'è nulla da ridire: chi vuole essere un uomo della media se la veda per conto suo! Nietzsche però trovò tra i suoi contemporanei chi questa disposizione filistea voleva fare carattere normale per tutti gli uomini, ritenendo il suo filisteismo come il vero unico umanesimo. Tra questi egli annovera Dav. Friedr. Strauss,

Theodor Vischer ed altri. Vischer, egli crede, ha fatto con molta disinvoltura la sua professione di filisteismo in un discorso in commemorazione di Hölderlin; e la vede in queste parole: « Egli (Hölderlin) era una delle anime inermi, fu il Werther della Grecia, un innamorato senza speranza; era una vita piena di tenerezza e di aspirazioni, ma con forza e contenuto nel suo volere e grandezza e pienezza di vita nello stile che qua e là richiama Eschilo. Il suo spirito però aveva scarsa saldezza e gli mancava l'arma dello humour; egli *non poteva sopportare che non si sia ancora barbaro: quando si è un filisteo* ». (David Strauss par. 2). Il filisteo non vuole addirittura concedere a uomini preminenti diritto di esistenza, ma pensa che debbano andar sommersi nella realtà, poichè non sanno appagarsi degli ordinamenti che l'uomo della media ha creati corrispondenti al suo bisogno; che questi ordinamenti sieno infine l'unica realtà razionale cui anche l'uomo grande deve adattarsi ». Da questa disposizione filistea David Strauss ha tratto il suo libro: « Der alte und der neue Glaube ». Contro questo libro, o meglio, contro la disposizione, che in esso si manifesta, si svolge la prima delle « Considerazioni intempestive » di Nietzsche, « David Strauss, confessore e scrittore » (1873). Le conquiste più recenti della scienza portano il filisteo a dire che la visione di una vita immortale celeste è, insieme con gli altri conforti della religione cristiana, svanita, irrimediabil-

mente svanita (David Strauss par. 4): egli vuole comporsi la vita su la terra conformemente alla scienza della natura, in modo piacevole, piacevole come si confà a un filisteo. E il filisteo mostra come si possa essere felici e contenti anche sapendo che nessuno spirito più alto vive nelle stelle e che solo le rigide insensibili forze della natura dominano tutti gli accadimenti del mondo: « Noi negli ultimi anni abbiamo preso parte alla grande guerra nazionale e alla costruzione dello stato tedesco e nell' intimo nostro ci sentiamo elevati da questa svolta, magnifica quanto inaspettata, dei destini della nostra così provata nazione. E aiutiamo la comprensione di questi avvenimenti con gli studi storici che ora, per mezzo di una serie di opere scritte in modo attraente e popolare, li rendono accessibili anche ai non colti; e insieme cerchiamo di diffondere le nostre conoscenze della natura e non ci mancano i mezzi adatti alla intelligenza comune; finalmente dai grandi nostri poeti e musicisti abbiamo un eccitamento allo spirito e all'animo, alla fantasia e allo « humour », che non lascia nulla a desiderare. Così noi viviamo e siamo felici ». (David Strauss, Der alte und neue Glaube par. 88).

È, in queste parole, l' Evangelo del più volgare godimento della vita. Tutto ciò che supera il volgare, il filisteo dice non sano. Strauss, della « Nona Sinfonia » di Beethoven dice, che è preferita solo da quelli che « il barocco pregiano come geniale, l' informe

come sublime », (Der alte und neue Glaube par. 109); di Schopenhauer, il Messia del filisteismo proclama, che a filosofia « insana e sterile » come quella schopenhaueriana non si può dare base alcuna, ma, al più, parole e motti (David Strauss par. 6). *Sano* per il filisteo è soltanto quel che corrisponde alla formazione media.

Come primo comandamento morale Strauss pone: « Ogni agire morale è il disporsi del singolo secondo la idea della specie » (Der alte und neue Glaube par. 74). E Nietzsche oppone: « Chiaro e afferrabile è solo questo: vivi come uomo, non come scimmia o foca. Ma questo imperativo è purtroppo assolutamente inutile e senza forza, perchè sotto il concetto uomo vanno insieme aggiogate le cose più disparate: per esempio un Patagone e Magister Strauss, e perchè nessun oserà mai dire con eguale diritto: vivi come un Patagone! e: vivi come Magister Strauss! » (David Strauss par. 7).

Un ideale, e certo un ideale della più miserevole specie, Strauss vuole proporre. E Nietzsche protesta. E protesta, perchè un vivace istinto in lui grida: vivi non come Magister Strauss, ma come a te si conviene!

40

Nello scritto « Umano, troppo umano » (1878) primamente Nietsche appare libero dall' influenza del pensiero schopenhaueriano. Ha abbandonato la ricerca

di soprannaturali cause per gli avvenimenti naturali; si volge alla loro spiegazione su basi naturali. Ora vede tutta la vita umana come una specie di avvenimento naturale, l'uomo come il più alto prodotto della natura. Si vive « infine tra gli uomini e con sè come nella *Natura*, senza lode, rimprovero, sdegno, di molto pascendosi come ad uno spettacolo del quale finora si aveva solo da temere. L' enfasi si dissolverebbe e più non si sentirebbe il pungolo del pensiero di non essere natura soltanto, di essere più che natura ... piuttosto deve un uomo; da cui le abituali catene della vita sono cadute in tale misura, che egli oramai vive solo per sempre meglio conoscere, potere rinunziare a molto, anzi a quasi tutto quello che per gli altri uomini ha valore, senza invidia e dispetto; a lui deve *bastare*, come il più desiderabile stato, quel libero, impavido librarsi su uomini, costumi, leggi, consuete valutazioni delle cose » (Dell' umano I° paragrafo 34). Nietzsche oramai ha abbandonato ogni fede in ideali, e nelle azioni umane vede solo una conseguenza di cause naturali e nella conoscenza di queste cause egli trova il suo soddisfacimento. Egli trova che ci si dà una inesatta rappresentazione delle cose quando di esse si guarda meramente quello che viene illuminato dalla luce di una conoscenza idealistica, chè allora sfugge quel che di esse giace nell' ombra. Nietzsche vuole ora imparare a conoscere delle cose non solo la parte solare, ma anche quella del-

l' ombra. E di qui venne lo scritto: « Il viandante e la sua ombra » (1879), nel quale vuole abbracciare le manifestazioni della vita da ogni parte. Egli è divenuto « filosofo della realtà », nel senso migliore della parola.

In « Aurora » (1881) Nietzsche descrive il processo morale nella evoluzione della umanità come un procedimento di natura. Già in questo scritto egli mostra che non vi ha alcun morale sopraterrestre ordinamento del mondo, nessuna legge eterna di bene e di male, e che ogni morale è sorta da tendenze e istinti naturali che sono nell' uomo. Ora egli ha libera la via per il suo viaggio originale. Quando nessuna potenza sovrumana può più imporre all' uomo costrizioni di obblighi, allora l' uomo è giustificato nel suo libero svolgersi creatore. Questa conoscenza è il leitmotif della « Scienza Gioconda » (1882). A questa sua conoscenza « libera » Nietzsche non ha più pastoie; egli, dopo aver conosciuto l' origine degli antichi valori e trovato che sono umani soltanto, non divini, si sente chiamato a crearne dei nuovi e osa rigettare quel che contraddice ai suoi istinti e mettere al suo posto quel che è conforme alle sue tendenze. « Noi uomini nuovi, senza nome, mal compresi, noi nati precocemente, di un futuro non ancora mai provato, noi per un nuovo scopo abbiamo bisogno di un nuovo mezzo, di una sanità, cioè, nuova, forte, acuta, tenace, ardimentosa, importuna più di tutte le sanità state

finora. A colui, la cui anima aspira ad aver sperimentato l' intero ciclo di tutti i valori e desiderabilità sino ad oggi conosciuti, e ad aver circumnavigato tutte le spiaggie di questo « mare mediterraneo » ideale, a colui che dalle avventure delle proprie esperienze vuole arrivare alla conoscenza di come un conquistatore e scopritore dell' ideale si senta, occorre innanzi tutto la *somma sanità*. E ora, poichè a lungo così siamo stati per via, noi argonauti dell' ideale, più audacemente forse che prudentemente... ci pare di avere dinanzi a noi per tutta mercede un paese ancora inesplorato... Come potremmo noi, dopo tali visioni e con tale ardente fame di coscienza e di sapere, contentarci degli *uomini presenti?* » (Scienza gioconda par. 382).

41

Dalla disposizione espressa nelle parole citate trasse Nietzsche la imagine del suo superuomo: l'opposto dell'uomo moderno, del cristiano specialmente. Nel cristianesimo la opposizione alla educazione alla vita forte è divenuta religione (Anticristo par. 5). Il fondatore di questa religione ha insegnato che dinanzi a Dio spregevole è quel che ha valore dinanzi all'uomo. Il cristiano vuole trovare realizzato nel « Regno di Dio » quel che gli appare difettoso su la terra. Il cristianesimo è la religione che vuole togliere

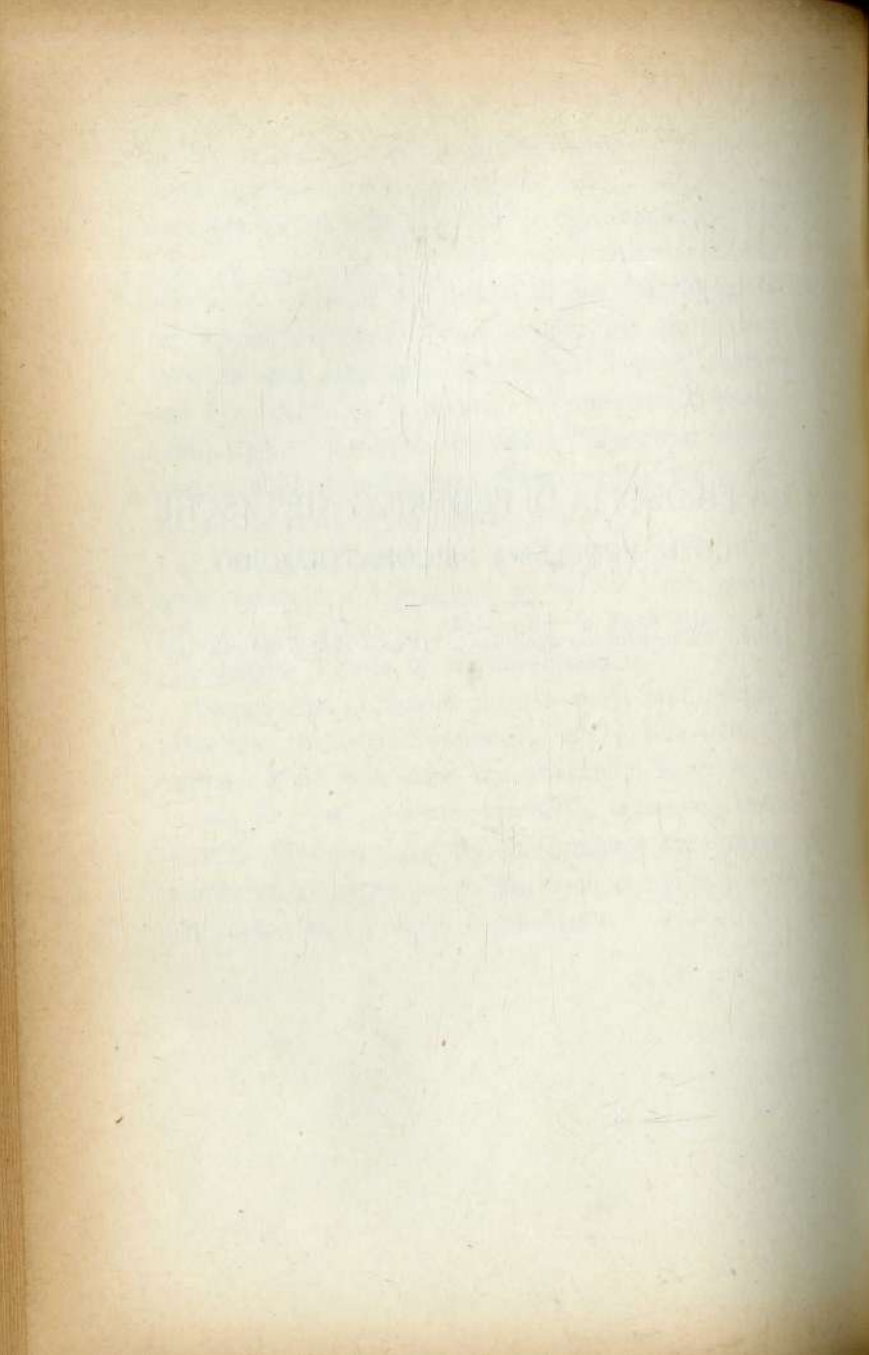
all' uomo ogni cura per la vita terrestre, la religione dei deboli che volentieri si lasciano imporre il comandamento: « Non contrastare al male e sopporta ogni disagio », perchè non sono abbastanza forti per opporsi. Il cristiano non ha senso alcuno per la personalità eminente che trae dalla realtà propria la sua forza, e crede che rivolgere lo sguardo al regno degli uomini corrompa la forza di vedere il regno di Dio. Anche i cristiani più avanzati, che più non credono che alla fine dei giorni risorgeranno nella loro forma corporea per essere assunti nel paradiso o gettati all' inferno, ancora sognano di una « divina provvidenza », di un « soprasensibile » ordinamento delle cose; ancora ritengono che l' uomo debba elevarsi sopra i suoi scopi terreni e comporsi in un regno ideale, che la vita abbia una base puramente spirituale dalla quale soltanto ha un valore. Non gli istinti di sanità, bellezza, crescita, buona riuscita, tenacia per aumentare le forze vuole curare il cristiano, ma l' odio contro lo spirito, contro l'orgoglio, il coraggio, la eccellenza, contro la fiducia in sè e la libertà dello spirito, l'odio per le gioie del mondo sensibile, per la gioia e serenità della realtà in cui l'uomo vive (Anticristo par. 21). Il cristiano designa il naturale come « riprovevole ». Il Dio cristiano è un essere dell' al di là, cioè un *niente* divinizzato: il *volere del niente santificato*. (Anticristo par. 18). Perciò Nietzsche nel primo libro di « Inversione di ogni valore » combatte il cristiane-

simo, e intendeva combattere nel secondo e nel terzo anche la filosofia e la morale dei deboli, che si trovano bene solo nella funzione di dipendenti. Perchè il tipo di uomo che Nietzsche vuole vedere educato pregia non poco la vita dell' al di qua e la abbraccia con amore e la pone troppo in alto per poter credere che *una volta* sola debba esser vissuta, perciò egli è « ardente per la eternità » (Zarathustra, 3 parte, I sette sigilli) e vorrebbe che questa vita potesse essere vissuta infinitamente spesso. Nietzsche fa il suo « Zarathustra » maestro dell' eterno ritorno ».

« Vedi, noi sappiamo.... che tutte le cose ritornano eternamente e con esse anche noi; che eterne volte noi già siamo esistiti e tutte le cose con noi » (Zarathustra 3 parte, Il convalescente).

Formarsi una opinione precisa della rappresentazione che Nietzsche connetteva alla parola « eterno ritorno » a me non pare ora possibile. Se ne potrà parlare più precisamente quando si avranno, nella seconda divisione della edizione completa delle opere, le note di Nietzsche su le parti non condotte a termine della sua « Volontà di potenza ».

LA FILOSOFIA DI FEDERICO NIETZSCHE
COME PROBLEMA PSICOPATOLOGICO

(dalla " Wiener Klinische Rundschau „ XIV anno 1900 N. 30 pag. 598)

LA FILOSOFIA DI FEDERICO NIETZSCHE
COME PROBLEMA PSICOPATOLOGICO

I

Questo scritto non intende avvalorare i giudizi degli avversari di Friedrich Nietzsche, ma solo portare un contributo per la conoscenza di questo uomo, da un punto di vista che senza dubbio va preso in considerazione per il giudizio sul processo, del suo pensiero. Chi approfondisca la visione del mondo di Friedrich Nietzsche incontra numerosi problemi che possono essere chiariti solo dalla psicopatologia. E d' altra parte dovrebbe essere importante appunto per la psichiatria occuparsi di una personalità che ha avuta una influenza grande su la cultura contemporanea.

La sua influenza ha una importanza essenzialmente diversa dagli effetti che in altri casi sono derivati da filosofi sui loro scolari. Poichè Nietzsche opera sui suoi contemporanei non con la forza logica delle sue argomentazioni, ma la diffusione delle sue vedute è da riportarsi piuttosto a quelle ragioni che fanno pos-

sibile a visionari e fanatici di ogni tempo di compiere la loro parte nel mondo. [1]

Qui non si vuole dare una piena esposizione dello stato dello spirito di Friedrich Nietzsche dal punto di vista psichiatrico; oggi non è ancora possibile, perchè della malattia non si ha una fedele chiara imagine clinica e tutto quel che su la storia della sua malattia è finora venuto alla luce ha carattere di manchevolezza e di contraddizione; ma bene oggi si può considerare la filosofia di Nietzsche dall' angolo visuale della psicopatologia. Il lavoro proprio dello psichiatra entrerà forse appunto dove cessa quello dello psicologo che qui si vuole dare. E questo lavoro è assolutamente necessario per la soluzione del « problema Nietzsche ». Solo su la base di questa sintomatologia psicopatologica potrà lo psichiatra adempiere] il suo compito.

Una proprietà che corre in tutta l'opera di Nietzsche è la mancanza del senso per la verità obbiettiva. Per lui in fondo non è mai presente quello a cui, come a verità, tende la scienza. E questo difetto divenne, poco prima dello scoppio della sua

---

L' autore di questo saggio ritiene di poter trattare le vedute di Nietzsche da questo punto di vista, poichè già da tempo egli di esse ha dato una idea nel suo scritto: « Federico Nietzsche, lottatore contro il suo tempo », in cui cercò di essere obbiettivo verso questo spirito, tenendosi lontano da ogni punto parziale di spiegazione psicopatologica. Con questo scritto egli non rigetta le convinzioni sue allora espresse, ma soltanto vuole prendere il problema da un altro aspetto.

piena follia, in lui odio formale per tutto quello che si chiama fondamento logico. Le cose oneste, al pari degli uomini onesti, non portano le loro ragioni così in mano. È sconveniente mostrare tutte le cinque dita. Quello che ha bisogno di esser dimostrato, ha poco valore, egli dice nel « Tramonto degli idoli », scritto poco prima della malattia, nel 1888 (Vol. VIII dell'edizione completa pag. 71). Poichè gli mancava questo senso della verità, egli non ha mai sostenuta la lotta che tanti debbono sostenere, costretti nella loro evoluzione a spogliarsi delle opinioni loro inculcate. Quando a diciassette anni fu cresimato, egli credeva pienamente in Dio. Anzi, tre anni più tardi, lasciando il Ginnasio in Schulpforta, scrive ancora: « A lui, cui più devo, porto la primizia della mia riconoscenza. Che altro posso io a lui offrire che il caldo sentimento del mio cuore, il quale vivamente come non mai comprende il suo amore, l'amore suo che mi ha dato di vivere questa ora bellissima della mia esistenza? Sempre mi protegga, egli Dio fedele! » (Foerster - Nietzsche: « La vita di Fr. Nietzsche » I pag. 194). In breve tempo, senza lotta interna, di credente diviene ateo. Nei ricordi della sua vita, che egli nel 1888 tracciò col titolo « Ecce Homo », egli parla delle sue lotte interne: « Difficoltà religiose », scrive, « non conosco io per esperienza... » « Dio, immortalità dell'anima, redenzione, al di là; meri concetti cui io non ho dato attenzione alcuna

e nessun tempo, nemmeno da fanciullo — forse non fui mai fanciullo abbastanza per questo ? Io non conosco affatto l'ateismo come una conseguenza, ancora meno come un avvenimento: esso è per me come un istinto (M. G. Conrad: Ketzerblut, pag. 182).[1] È significativo per la costituzione del suo spirito che egli afferma di non aver mai, nemmeno da fanciullo, portata attenzione alcuna alle tradizionali rappresentazioni religiose; mentre dalla biografia che ce ne ha dato la sorella sappiamo che i suoi compagni lo chiamavano per le sue manifestazioni religiose il « piccolo pastore ». Risulta da questo che con grande facilità abbandonò le convinzioni religiose della sua giovinezza.

Il processo psicologico col quale Nietzsche giunge al contenuto delle sue vedute non è di chi vada ad una verità obbiettiva. Lo possiamo vedere già nel modo con cui egli viene alle idee che sottostanno al suo primo lavoro: « La nascita della tragedia dallo spirito della musica ». Egli assume che in fondo all'antica arte greca si trovano due tendenze: la apollinea e la dionisiaca. Nella tendenza apollinea l'uomo dà una bella imagine del mondo, un'opera di tranquilla contemplazione; nella dionisiaca l'uomo è in uno stato d'ebbrezza: egli non contempla soltanto il mondo, ma tutto interpenetrato delle potenze eterne

---

1 Cfr. anche: Opere XV, 1911, pag. 26.

le porta ad esprimersi nella sua arte. L' epos, l' opera plastica sono prodotti dell' arte apollinea; la lirica, l' opera d' arte musicale balzano su dalla tendenza dionisiaca: l' uomo dionisiacamente disposto, impregnato dello spirito del mondo, fa visibile nelle sue espressioni la essenza di esso, e diviene egli stesso opera d'arte. « Cantando, danzando, l' uomo appare membro di più alta comunità: non sa più l' andare, il parlare, è sul punto di volare su danzando, nell' aria. Dai suoi gesti parla l' incanto » (Nascita della tragedia par. I). In questo stato dionisiaco l' uomo dimentica sè, si sente non più un individuo, ma organo dell' universale volere del mondo. Nei giochi per le feste celebrate in onore di Dionysos, Nietzsche vede espressioni dionisiache dello spirito umano e si figura che l'arte drammatica presso i greci sia sorta da questi giochi, per una più alta unione dell'apollineo col dionisiaco: nel dramma più antico si diede una apollinea rappresentazione dell' uomo dionisiacamente eccitato.

E Nietzsche venne a tale concezione attraverso alla filosofia schopenhaueriana: egli ha semplicemente trasportato nell'arte il « Mondo come volere e rappresentazione ». Il mondo delle rappresentazioni non è il reale, ma soltanto una imagine che delle cose si forma il nostro animo. Secondo Schopenhauer l' uomo per mezzo della contemplazione non attinge affatto la vera essenza del mondo, che gli si svela invece nel

suo volere: l'arte della rappresentazione è apollinea, quella del volere dionisiaca. Così, con un piccolo passo, dalla filosofia schopenhaueriana Nietzsche giunge dove si trova con « La nascita della tragedia ». Schopenhauer stesso ha dato alla musica un posto di eccezione tra le arti: tutte le altre arti egli dice mere imagini del volere, la musica invece immediata espressione del volere.

Schopenhauer non ha mai agito su Nietzsche così che si possa dire esser questi suo seguace. Nietzsche descrive in « Schopenhauer come educatore » la impressione che egli ebbe del filosofo pessimista: « Schopenhauer parla con sè o, se proprio si vuole pensare ad un uditore, con un figlio cui il padre istruisce. Il suo è un onesto, semplice, benevolo esprimersi con un uditore che con amore ascolta. Ci mancano tali scrittori. Il forte sentimento benefico di chi parla subito ci avvince ai primi suoni della sua voce: è come penetrare su in alta foresta; respiriamo profondamente e ci sentiamo bene; è sempre un' aria omogenea forte: così sentiamo; qui è una scioltezza e una naturalezza inimitabile, quale di chi si senta in casa sua e, certo, signore in una ben ricca casa ». Questa impressione *estetica* è decisiva per la posizione di Nietzsche verso Schopenhauer: nulla aveva a fare con la dottrina. Tra gli accenni che egli fa a sè nel tempo in cui componeva il suo lirico « Schopenhauer come educatore » troviamo: « Io sono ben lungi dal credere di

avere compreso bene Schopenhauer; ma per mezzo di Schopenhauer soltanto io ho imparato a comprendere un po' meglio me stesso, e per questo gli debbo la più grande riconoscenza. Certo però mi pare che non sia importante, come ora si ritiene, scrutare e portare alla luce che cosa un filosofo abbia, nel più preciso senso della parola, o non abbia insegnato; almeno tale conoscenza è inadatta per chi cerca *una filosofia per la sua vita* e *non una nuova dottrina per la sua memoria;* infine mi pare poco verosimile che così si possa arrivare a qualche conclusione fondata » (Nietzsche, Opera Vol. X° 1896 pag. 285).

Nietzsche adunque costruisce le sue idee su « La nascita della tragedia », basandosi su un insegnamento filosofico del quale ci lascia incerti se egli stesso bene lo abbia compreso. Egli cerca non la soddisfazione logica, ma quella estetica unicamente.

Altra prova della mancanza di senso della verità dà il suo atteggiamento nel tempo in cui scrive (1876) « Richard Wagner in Bayreuth ». Scrive in questo tempo non solo quanto aveva da dire *in lode di Wagner*, ma anche parecchie delle idee che più tardi espresse nel « Caso Wagner » contro Wagner. Nello scritto « Richard Wagner in Bayreuth » accoglie sol ciò che poteva servire alla esaltazione di Richard Wagner e della sua arte; i giudizi cattivi ereticali trattiene ancora su la scrivania. Così certo non fa chi abbia senso per la verità obbiettiva. Egli voleva non dare

la vera caratteristica di Wagner, ma cantare un encomio al maestro.

Altamente significativo è il contegno di Nietzsche quando venne ad incontrarsi, nel 1876, in Paul Rée il quale trattava in uno spirito strettamente obbiettivo scientifico una serie di quei problemi, i quali, specialmente quelli etici, erano anche nella cerchia dell' interesse di Nietzsche. Questo modo di guardare le cose fu per Nietzsche come una nuova rivelazione:[1] egli ammira questa pura ricerca scientifica, libera da ogni romanticismo. La signorina Malwida von Meysenburg, la colta autrice di « Memorien einer Idealistin », racconta nel suo recente libro « Der Lebensabend einer Idealistin », l' atteggiamento di Nietzsche di fronte al modo di Paul Rée nel 1876. Essa apparteneva allora, in Sorrento, alla cerchia delle persone tra le quali Nietzsche e Rée si avvicinarono. « Quanto forte impressione facesse su Nietzsche il suo (di Rée) modo di spiegare i problemi filosofici capii da parecchi colloqui ». E cita un passo da questi colloqui: « È », diceva Nietzsche, « l' errore di tutte le religioni cercare dietro le manifestazioni una unità trascendente; ed è anche l' errore della filosofia e dello schopenhaueriano pensiero della unità del volere di vita. La filosofia è, come la religione, un errore mostruoso.

---

1 Non si può per questo affermare senz' altro che P. Rée abbia avuta una influenza notevole sul contenuto della visione del mondo di Nietzsche.

Preziosa e valevole è solo la scienza, che raccoglie a poco a poco pietra su pietra, per costruire un edificio sicuro ». Questo è un parlare chiaro. E Nietzsche, al quale mancava il senso della verità obbiettiva, lo divinizzava appunto quando lo incontrava in qualcun altro. Non ne risultò però un suo volgersi alla obbiettività scientifica: il suo modo di produrre rimase quello che era prima. Anche ora quindi, la verità non agisce su di lui con la sua natura logica, ma gli dà solo una impressione estetica piacevole... Nei suoi due volumi « Umano troppo umano » (1878) canta alla obbiettività scientifica un elogio dopo l' altro, ma egli non usa affatto tale metodo; anzi prosegue per la propria via sino a dichiarare, nel 1881, guerra a ogni verità.

Nietzsche pone allora una affermazione con la quale consapevolmente contraddice alle vedute che la scienza della natura sostiene. Questa affermazione è la dottrina di cui molto si è parlato, dello « Eterno ritorno » di ogni cosa. Egli, nel « Corso di filosofia » di Dühring, trovò una trattazione che doveva provare che una eterna ripetizione di uguali avvenimenti del mondo non si può conciliare con i principii della meccanica. E questo appunto lo indusse ad accogliere la eterna periodica ripetizione di avvenimenti uguali nel mondo. Tutto quel che oggi avviene, già innumerevoli volte è esistito e innumerevoli volte deve ripetersi. Esprimeva egli in questo tempo la attrattiva che per lui

aveva presentare opinioni contrastanti con le verità universalmente riconosciute. « La reazione alle opinioni che è? Quando una opinione cessa di essere interessante si cerca di darle una attrattiva attenendosi alla opinione contraria. Di solito però la opinione contrastante trascina e si fa nuovi seguaci: nel frattempo essa è divenuta più interessante » (Nietzsche, Opere vol. XI, 1897 pag. 65). E poichè scorge che la sua opinione non si accorda con le antiche verità della scienza della natura, egli afferma che queste verità sono errori, che gli uomini hanno accolti perchè apparivano utili nella vita. Le verità fondamentali della meccanica e della scienza della natura sono propriamente errori. Questo egli voleva esporre in un lavoro di cui tracciò il piano nel 1881. E tentò solo questo per amore della idea dell' « eterno ritorno ». La forza logicamente stringente della verità doveva essere negata, per poter presentare l' opinione contrastante alla essenza di questa verità.

A poco a poco la battaglia di Nietzsche contro a verità assunse dimensioni più forti. In « Al di là del bene e del male » egli chiede, già nel 1885, se la verità abbia mai un qualche valore. « Il volere di verità, che ancora ci trascinerà a parecchie follie, quella famosa veracità di cui con venerazione ci han parlato finora i filosofi; quante questioni ci ha proposte già questo volere di verità? quali strane, meschine, incerte questioni! È questa oramai una storia

lunga — e pure pare che appena sia incominciata... Sì: noi vogliamo verità; e *perchè non piuttosto non verità?* ».

Tali domande, si comprende, possono sorgere anche in una testa assolutamente logica. La teoretica della conoscenza se ne deve occupare. Ma, come naturale conseguenza del sorgere di tali questioni, per un pensatore reale si pone la ricerca delle sorgenti del conoscere umano e gli si schiude così un mondo di problemi filosofici dei più sottili. Ma questo non è per Nietzsche. Egli non entra in alcun rapporto con le questioni che hanno a fare con la logica. « Io attendo ancora che un medico filosofo nel senso più eccelso della parola, — che abbia seguito il problema della sanità del popolo, dell'epoca, della razza, dell'umanità — abbia una volta il coraggio di porre in rilievo quel che io sospetto, e osi dire: in tutto il filosofare non si tratta affatto di « verità » ma di qualche altra cosa, diciamo di sanità, di avvenire, di crescere, di potenza, di vita ... ». Così scriveva Nietzsche nell'autunno del 1886 (nella prefazione alla seconda edizione della « Scienza gioconda »). È in Nietzsche, si vede, la inclinazione a sentire una opposizione tra utilità, sanità, potenza di vita ecc. e verità. Al naturale sentimento corrisponde qui l'ammettere non una opposizione, ma una armonia. In Nietzsche la questione sul valore della verità appare non un teoretico bisogno di conoscenza, ma invece

come un efflusso della sua mancanza di senso della verità obbiettiva. E questo ci si mostra in un passo grottesco della prefazione ora citata: « E per quel che riguarda il nostro avvenire, difficilmente seguiremo i sentieri di quei giovani egiziani che nella notte violano i templi e abbracciano le statue; e tutto quel che per buone ragioni è coperto vogliono svelare, scoprire, mettere in chiara luce. No; questo cattivo gusto, questo volere di verità, di verità ad ogni costo, questa giovanile follia dell'amore della verità — ci disgusta ». Da questa sua repulsione per la verità sorse il suo odio contro Socrate. La tendenza all'obbiettività in questo spirito aveva appunto per lui qualche cosa di urtante. Nel « Tramonto degli idoli » (1888) questo si esprime nel modo più reciso: « Socrate per origine apparteneva al popolo più basso. Socrate era plebe. Si sa, e ancora lo si vede, quanto fosse brutto... Socrate fu un malinteso ».

Si confronti la battaglia di Nietzsche contro la verità con la skepsis filosofica di altre personalità. Ordinariamente a fondo di questa skepsis è appunto un esplicito senso della verità: la tendenza alla verità porta i filosofi a ricercare di essa il valore, le sorgenti, i limiti. In Nietzsche non si trova questa tendenza; e il modo col quale egli affronta i problemi della conoscenza deriva solo dal suo manchevole senso di verità. Che questa manchevolezza in una personalità geniale si esprima altrimenti che in

una persona inferiore, si capisce. Ma per quanto grande distanza vi sia tra Nietzsche e un psicopatico inferiore a cui manchi nella vita quotidiana il senso di verità, qui come là qualitativamente si ha a che fare con la stessa peculiarità psicologica che confina quanto meno col patologico.

II

Nel mondo del pensiero di Nietzsche si rileva un impulso alla distruzione, che nel giudizio di certe vedute e convinzioni lo fa trascorrere ben al di là di quel che come critica è psicologicamente concepibile. Si deve notare che la più gran parte di quanto Nietzsche ha scritto appare derivare da questo impulso distruttore. In « La nascita della tragedia » tutta la civiltà occidentale da Socrate ed Euripide a Schopenhauer e Richard Wagner è presentata come un traviamento. Le « Considerazioni intempestive », a cui cominciò a lavorare nel 1873, sono iniziate col deciso intento « di cantare tutta la gamma » delle sue « avversioni ». Delle venti che si proponeva ha condotto a termine quattro; di queste: due sono scritti di battaglia che nel modo più inumano rintracciano le debolezze dell'avversario e delle vedute a Nietzsche non simpatiche, senza il minimo pensiero per le relative giustificazioni di quel che combatte; le altre due

sono encomii di due personalità: ma nel 1888 (« Caso Wagner ») Nietzsche non solo ritratta quel che aveva detto nel 1876 per esaltare Wagner, ma presenta come il più grande pericolo per la civiltà occidentale l'arte di Wagner, il cui apparire aveva dapprima salutato come la salvezza e la rinascita; e su Schopenhauer nel 1888 scrive: « Egli ha interpretato, successivamente, l'arte, l' eroismo, il genio, la bellezza, il volere di verità, la tragedia come manifestazioni conseguenti della negazione o del bisogno di negazione del « volere » — la più grande falsa moneta psicologica che, tolto il cristianesimo, si abbia la storia. Considerato attentamente, egli è soltanto l' erede della interpretazione cristiana, solo che egli sapeva comprendere anche, in senso cristiano cioè nihilistico, quello che dal cristianesimo è rigettato, i grandi fatti della civiltà della umanità ». Quindi anche per le apparizioni che un tempo Nietzsche ha ammirate non tace il suo impulso di distruzione. Anche nei quattro scritti apparsi dal 1878 al 1882 l' impulso a distruggere le direttive riconosciute prevale su quel che di positivo Nietzsche apporta. Più che di cercare nuove vedute, egli si compiace a scuotere quelle che già si hanno. Sull'opera di distruzione da lui iniziata nel 1876 con « Umano troppo umano » scrive nell' « Ecce Homo » (1888): « Un errore dopo l'altro si pone sul ghiaccio, l' ideale non viene respinto — agghiaccia. — Qui, p. es., agghiaccia il « genio »; un cantuccio più in là il

« santo »; sotto densi ghiaccioli assidera « l' eroe »; in conclusione agghiaccia la « fede », la cosidetta convinzione, anche la compassione si raffredda notevolmente — quasi da per tutto congela la « cosa in sè »... « Umano troppo umano » con cui io preparavo in me una brusca fine ad ogni più alto delirio insinuatosi, « idealismo », « sentimento bello », ed altre femminilità... ». Questo anelito di distruzione spinge Nietzsche con cieca furia su la vittima contro la quale si è buttato. Su una idea, su una personalità che egli creda di dover respingere porta giudizi che non hanno affatto rapporto con le ragioni che può portare per respingerle. Il suo modo di perseguitare le opinioni avversarie differisce non di grado, ma soltanto di genere, da quello con cui i litigiosi tipici perseguitano i loro avversari. Riguarda meno il contenuto dei giudizi che Nietzsche pronuncia — si può spesso per il contenuto dargli ragione —; ma si deve ammettere che anche nei casi in cui egli fino ad un certo punto ha ragione, la via per la quale egli arriva ai suoi giudizi presenta una deviazione nel senso psicologico. Soltanto il fascino della sua forma, l'artistico maneggio della lingua può in Nietzsche illudere su questo fatto. Il piacere intellettuale di distruzione in Nietzsche appare chiaro se si rifletta quanto poche idee positive egli possa opporre alle vedute che combatte. Egli afferma che la civiltà sino ad oggi ha realizzato un ideale del tutto falso dell' uomo. Oppone a questo riprovevole tipo di uomo

la sua rappresentazione del « superuomo », e, come esempio di superuomo, a lui si presenta uno schietto distruttore: Cesare Borgia. Rappresentarsi questo distruttore in un compito storico importante gli dà un vero godimento spirituale: « Io vedo dinanzi a me la possibilità di un incanto, ultraterreno rapimento di colori; mi pare che esso risplenda in tutte le vibrazioni della più raffinata bellezza, che sia all' opera in esso un' arte così divina, così diabolicamente divina che invano si cerca nei millennii un'altra tale possibilità; io vedo uno spettacolo così ricco di senso e pur così meravigliosamente paradossale che tutti gli dei dell' Olimpo avrebbero avuto motivo di una risata immortale — Cesare Borgia papa — ... Mi si comprende? Bene: sarebbe stata la vittoria cui io oggi anelo, che avrebbe cancellato il cristianesimo ». (Nietzsche, Opere vol. VIII, pag. 311). E come il senso della distruzione in Nietzsche prevalga sul senso della costruzione si vede dal piano della sua ultima opera: « Inversione di tutti i valori ». Tre quarti di essa rappresentano un lavoro meramente negativo. Egli vuole, sotto il titolo « L'Anticristo », dare un annientamento del cristianesimo; sotto il titolo: « Lo Spirito libero » dare un annientamento di tutta la filosofia precedente, che egli chiamava « movimento nihilistico »; e con: « L' Immoralista », dare un annientamento di ogni concetto morale precedente.

Questi concetti morali egli diceva la più nefasta

specie di insipienza. Solo l' ultimo capitolo annunzia qualcosa di positivo: « Dionysos, filosofia dell' eterno ritorno ». (Nietzsche, Opere vol. VIII, 1897 - Appendice). Ma per questa parte positiva della sua filosofia non ha mai potuto raggiungere un contenuto notevole.

Nietzsche non rifugge dalle più gravi contraddizioni, quando si tratta di distruggere un indirizzo, una manifestazione di civiltà. Quando nell'«Anticristo» (1888) deve mostrare la perniciosità del cristianesimo, egli lo contrappone alle civiltà più antiche con queste parole: « Tutto il lavoro delle antiche civiltà, *invano*. Non ho parole per dire il mio sentimento per un fatto così mostruoso. A che i Greci? A che i Romani? — Tutte le condizioni per una civiltà colta, tutti i metodi scientifici erano pronti, si era in grado di leggere bene la grande incomparabile arte — condizione questa necessaria per la tradizione della cultura per la unità della scienza; la scienza della natura unita con la matematica e la meccanica era su la migliore via, il senso dei fatti, supremo e preziosissimo senso, aveva le sue scuole, la sua tradizione di secoli!... E non per un fatto di natura tutto è piombato nella notte! Ma rovinato da miserabili vampiri astuti, nascosti, invisibili!... Si legga qualsivoglia propagandista, S. Agostino p. es., per comprendere, per *fiutare* quali immondi soci sieno venuti su a galla » (Opere, vol. VIII, pag. 308). Nietzsche ha spregiato l'arte di leggere fino al momento in cui la difende per combattere il cristianesimo.

Citerò soltanto alcune sue parole su questa arte: « Per me sta fermo che avere scritto una sola riga che meriti di essere commentata dagli eruditi di tempi posteriori vale i meriti del più grande critico. Profonda modestia hanno i filologi. Migliorare testi è divertente lavoro per i dotti, è uno sciogliere rebus; ma non si dovrebbe riguardare come cosa importante. Guai se la antichità ci avesse parlato un po' meno chiaramente! poichè avremmo l'impiccio di milioni di parole!... « (Opere, vol. X, 1896 - pag. 341). E su la unione del senso dei fatti con la matematica e la meccanica Nietzsche scriveva nel 1882 nella « Scienza gioconda »: « Che sia nel giusto solo una interpretazione del mondo la quale permette di numerare, calcolare, pesare, vedere e toccare e niente più, è una goffaggine e ingenuità, se non è una malattia, una idiozia ». « Vogliamo noi realmente in questa guisa lasciare ridurre la esistenza a un esercizio di calcolatore, a una elucubrazione cattedratica per matematici? » (Opere, vol. V, pag. 330).

III

Si osserva in Nietzsche una innegabile incoerenza nelle rappresentazioni. Là dove solo associazioni logiche di rappresentazioni occorrerebbero, sorgono in lui connessioni che poggiano meramente su note esterne accidentali: somiglianza di suoni nelle parole,

rapporti metaforici che nulla giovano dove occorrono concetti. In un passo di « Così parlò Zarathustra » in cui si contrappongono gli uomini dell'avvenire e quelli del presente, noi troviamo questa divagazione della fantasia: « Fu per me come per il vento quando si rovescia fuori delle sue caverne montane: vuol danzare secondo il suo zufolo; i mari fremono ed esultano al tocco dei suoi piedi... Lodato sia questo buono spastoiato spirito che dà ali agli asini, munge le leonesse, ad ogni oggi, ad ogni plebe viene come un turbine... alle teste di cardi e di cavoli è nemico e a tutte le foglie appassite e ai laghi; sia lodato questo buon libero spirito — turbine che danza sui pantani e sulle miserie come su prati, che odia la plebaglia ed ogni razza malfatta e scura; sia lodato questo libero spirito degli spiriti liberi, lo sghignazzante turbine che ai cercatori di nero nera polvere soffia negli occhi! » (Opere, vol. VI, pag. 429). Nell' « Anticristo » troviamo un pensiero in cui la parola « verità », in senso meramente esterno, porge occasione ad una associazione di idee in un punto molto grave: « Ho io a dire ancora che in tutto il Nuovo Testamento una *unica* figura degna di rispetto balza fuori? Pilato, il governatore romano. Prendere *sul serio* una bega di giudei — non ci pensa nemmeno. Un giudeo più o meno — che importa?... Il nobile scherno di un romano dinanzi al quale si fa sfacciato abuso della parola « verità », ha arricchito

il Nuovo Testamento della unica parola di valore, e che ne è insieme la critica, l'*annientamento:* « Che è verità? »... (Opere vol. VIII pag. 280). E va annotata tra le incoerenti associazioni di rappresentazioni quel che in « Al di là del bene e del male » leggiamo come conclusione di una considerazione sul valore della civiltà tedesca, e che vuole essere più che una uscita stilistica: « È astuto un popolo che si fa apprezzare, *si lascia* apprezzare come profondo, maldestro, bonario, probo, poco accorto; potrebbe, sì, — esser profondo! Infine, si deve far onore al proprio nome; non per nulla si chiama il popolo Tiuschè, il popolo Täusche (illusione)... »

Quanto più si penetra nella evoluzione del pensiero di Nietzche tanto più ci si forma la convinzione che vi sono continuamente dei salti da ciò che si può ancora psicologicamente spiegare. La tendenza ad isolarsi, a chiudersi fuori del mondo esterno è profondamente basata nella sua organizzazione spirituale. Nel suo « Ecce Homo » egli si esprime anche su questo in modo caratteristico: « Mi è propria una strana eccitabilità dell' istinto di pulizia, così che la vicinanza o — come dire? — la intimità, i « visceri » di ogni anima io percepisco fisiologicamente — li *odoro*. Ho in questa irascibilità tentacoli fisiologici in cui palpo, afferro ogni segreto e quasi al primo incontro percepisco molto *sudiciume* nascosto nel fondo di molte nature, determinato forse da sangue cattivo, ma verniciato

dalla educazione. Se io ho ben osservato, tali nature insopportabili alla mia nettezza, sentono la difesa della mia nausea anche da parte loro: ma non divengono per questo meglio odoranti... Questo fa del mio commercio con gli uomini non piccola prova di indulgenza; la mia umanità è non nel consentire con quello che l' uomo è, ma nel *sopportare* di consentirlo. La mia umanità è un costante superamento di sè. Ma io ho bisogno di isolamento, voglio dire di guarigione, di ritorno in me, di respirare un' aria libera, leggera, gioconda... La nausea per l' uomo, per la « marmaglia » fu sempre il mio più grande pericolo ». (M. G. Conrad: Ketzerblut pag. 183 f.) (1) Tali tendenze sono al fondo del suo insegnamento in « Al di là del bene e del male » e di tutta una serie di altri suoi pensieri. Egli vuole educare una casta di uomini eccelsi che traggano i loro scopi di vita dal loro pieno arbitrio. E tutta la storia è per lui soltanto un mezzo per educare tali poche nature di signori che si servano di tutto il resto della massa umana come di strumento, per i loro scopi personali. Si misconoscono completamente le bestie e gli uomini di preda (p. es. Cesare Borgia) » si misconosce la natura finchè si ricerca una « morbosità » nel fondo di questi sanissimi tra tutti i tropicali mostri e prodotti, o un ingenito inferno: come hanno fatto finora quasi

(1) (Cfr. anche Opere XV 1911 pag. 22).

tutti i moralisti » (par. 197 di « Al di là del bene e del male »). Nietzsche riguarda come essenziale a una giusta aristocrazia che essa « con buona scienza assuma il sacrificio di innumerevoli uomini, che secondo il suo arbitrio debbono essere abbassati e sminuiti a uomini incompleti, a schiavi, a strumenti » (par. 258 di « Al di là del bene e del male »). Dalla stessa sorgente deriva anche il suo gretto ingiusto giudizio, su la quistione sociale. I lavoratori, a suo giudizio, debbono rimanere gregge, non debbono essere educati a considerarsi come scopo. « Si sono distrutti sino dalla radice, con una irresponsabile assenza di pensiero, gli istinti per i quali diviene possibile, per sè stesso, un lavoratore, lo stato di lavoratore. Si è data al lavoratore la capacità militare, gli si è dato il diritto di associazione, il diritto di voto politico: qual meraviglia che il lavoratore senta ora la sua esistenza come uno stato di costrizione (che moralmente si dice ingiustizia)? Ma che si vuole dunque? Quando si vuole uno scopo si deve volere anche il mezzo: se si vogliono schiavi, è stolto educarli a diventare signori ». (Opere, vol. VIII par. 153).

Nell' ultima fase della sua opera egli poi collocò la sua persona nel centro stesso della storia universale. « Questo libro è per i pochissimi. Forse ancora nessuno di essi vive. Essi possono essere quei che intendono il mio Zarathustra: come potrei io scambiarmi con quelli, per i quali già oggi son cresciute delle

orecchie. Solo il posdomani mi appartiene. Alcuni nasceranno postumi... Le condizioni nelle quali mi si comprende e allora si comprende necessariamente, io conosco troppo precisamente ... Orecchi nuovi per musica nuova. Nuovi occhi per quel che è lontanissimo. Nuova coscienza pér le verità finora mute... Ecco! Queste soltanto sono lettori miei, miei veri lettori, lettori miei predestinati. Nel resto che v'è? Il resto è meramente umanità. Bisogna esser superiori alla umanità per forza e altezza d'animo « per disprezzo... » (Opere, vol. VIII pag. 213). È solo una esaltazione di tali rappresentazioni l'identificarsi che infine Nietzsche fa con Dionysos.

Nietzsche poteva pensare così solo perchè nel suo isolamento non poteva rendersi conto fin dove le sue vedute fossero soltanto sfumature di quel che era stato elaborato e diffuso nella vita spirituale del secolo XIX. E gli mancava anche ogni conoscenza della connessione delle sue idee con la scienza della sua età. Quel che per altri è conseguenza di certi presupposti, nel sistema del suo pensiero rimane isolato e in questo isolamento cresce a tale intensità da fare idee fisse le idee a lui più care. Tutta la concezione sua biologica della morale ha questo carattere. I concetti etici debbono esser non altro che esteriorizzazioni di processi fisiologici. « Moralità che è? un uomo, un popolo ha subito una mutazione fisiologica; la percepisce nel sentimento comune e la esprime nel lin-

guaggio degli affetti, secondo il grado della sua conoscenza, senza notare che la sede della mutazione è nella physis. Come chi creda di placare la sua fame con concetti e usanze, con lode e biasimo ». (Opere vol. XII, 1897 pag. 35). Questi concetti, saldi per una naturalistica visione del mondo, operano come idee fisse su Nietzsche, che ne parla non con la tranquillità di chi conosce ed è in grado di misurare la portata delle sue idee, ma con la passione del fanatico farneticante. Il pensiero della selezione dei migliori nella umana « lotta per l' esistenza », questo pensiero famigliare in tutta la letteratura darwinistica del sec. XIX, diviene in Nietzsche la idea del « superuomo ». La lotta contro la fede nell' « Al di là » che Nietzsche conduce tanto passionalmente nel suo « Zarathustra » è un' altra forma soltanto della lotta che conduce la dottrina materialistica e monistica della natura. Nuovo nelle idee di Nietzsche non v' è che il tono della sensibilità che in lui si intesse con le rappresentazioni. E si può comprendere questo tono del sentire nella sua intensità, solo se si ammette che le rappresentazioni avulse dalla loro connessione operano su di lui come idee fisse. Soltanto così si spiega la frequente ripetizione della stessa rappresentazione, il carattere immotivato con cui sorgono spesso certi pensieri. E questa assenza di motivazione noi constatiamo specialmente nella sua idea dell' « eterno ritorno » di tutte le cose e processi. Come una cometa

questa idea riappare nelle sue opere dal 1882 al 1888. E in nessun luogo appare in interna connessione con ciò che egli tratta, nè mai se ne dà la ragione, ma viene annunciata senz' altro come una dottrina capace di scuotere profondamente tutta la civiltà umana.

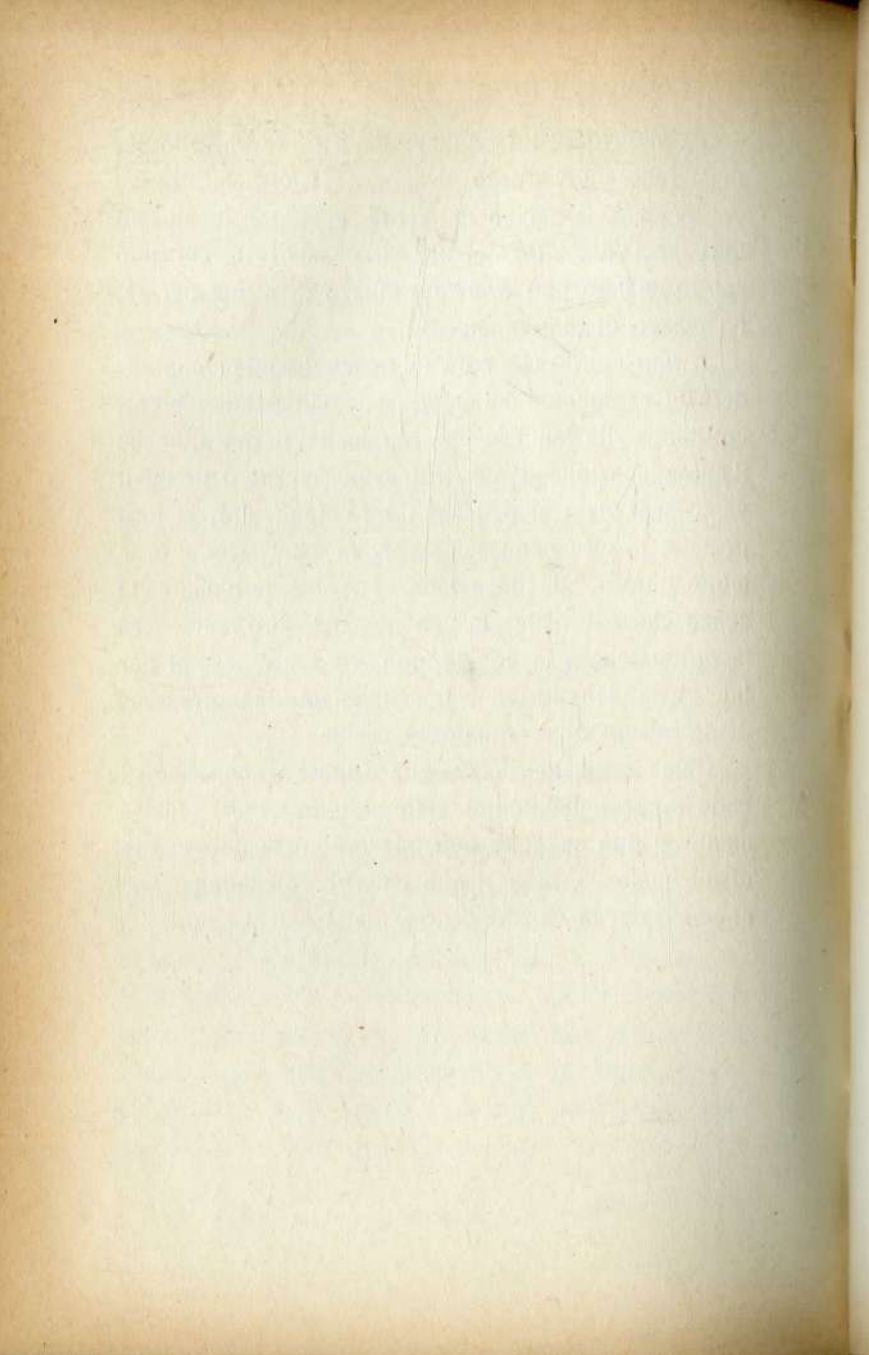
La constituzione spirituale di Nietzsche non si può comprendere coi concetti della psicologia, si deve ricorrere alla psico-patologia. Non si vuole con questa affermazione detrarre nulla alla genialità della sua produzione, nulla decidere sul valore delle idee sue. Il genio di Nietzsche non ha assolutamente nulla a fare in questo: la genialità appare in lui attraverso a un medium patologico.

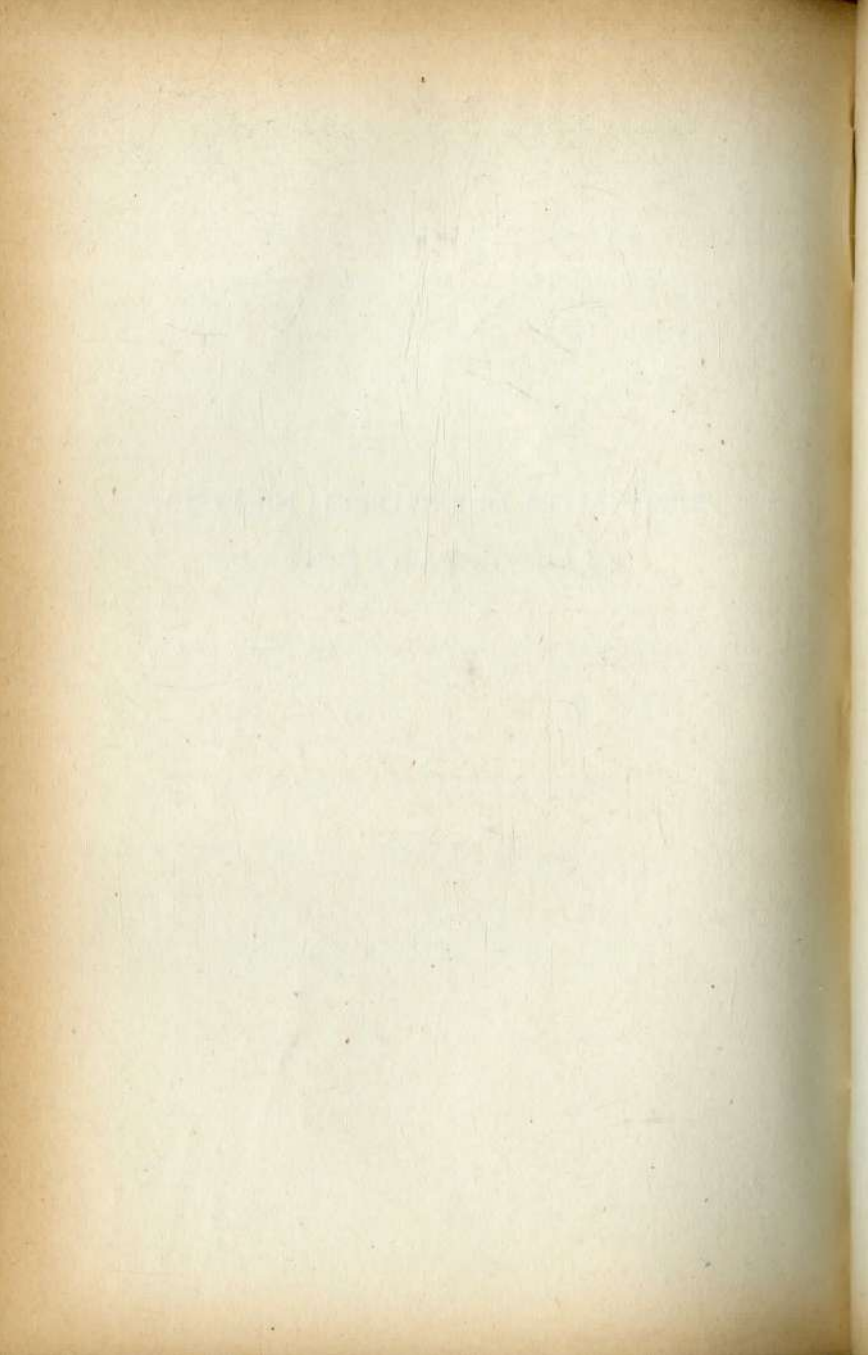
La genialità di Friedrich Nietzsche non deve essere spiegata con la sua constituzione malata: Nietzsche era un genio, *nonostante* fosse ammalato. Altro è spiegare la genialità come uno stato morboso di spirito, altro è comprendere di un uomo di genio la personalità intera guardando anche quel che nel suo essere è morboso. Si possono accettare le idee di Nietzsche e ritenere nondimeno che il modo con cui egli le trova, le collega, le avvalora e sostiene è comprensibile solo con concetti psicopatologici. Si può riconoscere il suo bello grande carattere, la notevole sua fisonomia di pensatore ed ammettere che in questo carattere, in questa fisonomia si insinuano fattori morbosi. Il problema Nietzsche ha il suo grande interesse appunto perchè un uomo geniale lotta per anni con

elementi morbosi, e riesce a produrre pensieri grandi in una connessione che può essere spiegata dalla psicopatologia soltanto. Non il genio, ma la forma di manifestazione del genio, deve essere spiegata per questa via. La medicina potrà dare coi suoi mezzi un contributo importante per chiarire l' imagine dello spirito di Nietzsche. Anche sulla psicopatologia delle masse verrà luce, se appena sarà compreso il modo dello spirito di Nietzsche. È chiaro, sì, che non il contenuto della dottrina di Nietzsche le ha guadagnato tanti seguaci, ma che la sua efficacia è dovuta per molti aspetti appunto al modo non sano con cui Nietzsche ha sostenuto le sue idee. Come per lui i suoi pensieri erano sopratutto non mezzo per comprendere il mondo e gli uomini, ma psichiche esplosioni di cui si inebriava, così è per molti dei suoi seguaci. Si veda come egli stesso descrive il rapporto dei pensieri che ha raccolti in « Scienza gioconda » col suo sentire: « Scienza gioconda, cioè i saturnali di uno spirito che ha pazientemente contrastato con una pressione paurosa lunga — paziente, aspro, freddo, senza sottomettersi e senza speranza — ed ora d' un tratto è preso dalla speranza, dalla speranza della sanità, dalla ebrezza della convalescenza. Quale meraviglia che vengano allora in luce molte cose irrazionali e stolte, molta temeraria tenerezza si prodighi su problemi dalla pelle ispida e perciò non adatti alla carezza? Il libro perciò è tutto un sollazzo dopo

unga astinenza, il tripudiare della forza che ritorna, della fede nuovamente desta... » (Nietzsche, opere vol. V pag. 3). Non di verità si tratta in questo libro, ma del ritrovamento di pensieri in cui uno spirito malato può avere un mezzo di salute per sè, un mezzo di rasserenamento.

A uno spirito che coi suoi pensieri vuole comprendere la evoluzione del mondo e degli uomini, occorre, coi doni della fantasia che ai pensieri lo porta, anche l' autoeducazione, l' autocritica, per mezzo delle quali viene assegnato ai pensieri il loro significato, la loro portata, la loro connessione. E in Nietzsche non è molta questa autoeducazione. Le idee turbinano via senza che autocritica le contenga nei loro limiti. Tra la produzione e la logica non vi sono scambi per lui. La intuizione non è fiancheggiata da corrispondente misura di assennatezza critica.

Come é giusto riferirsi alla origine psicopatica di certe rappresentazioni e sette religiose, così giustamente si può saggiare con tale origine la personalità di un uomo che non si può chiarire con le leggi che si prendono in considerazione dalla psicologia.

LA PERSONALITÀ DI FRIEDRICH NIETZSCHE
E LA PSICOPATOLOGIA

(dalla Wiener Klinische Rundschau XIV Anno 1900 n. 37. pag. 738 f. f.)

LA PERSONALITÀ DI FEDERICO NIETZSCHE E LA PSICOPATOLOGIA

I

Come i processi psichici vanno paralleli agli eccitamenti del cervello, così la psicologia fisiologica va parallela alla fisiologia del cervello. Dove quest'ultima non le offre conoscenza sufficiente, la psicologia fisiologica dovrà investigare le manifestazioni psichiche come tali in modo del tutto provvisorio, accompagnata però sempre dal pensiero che anche per queste manifestazioni psichiche si deve dimostrare la *possibilità* di un parallelismo coi processi cerebrali. Anche se non si sottoscrive incondizionatamente a questa affermazione di Theodor Ziehen (cfr. di lui « Leitfaden der physiologischen Psychologie » pag. 2), si dovrà concedere che si è mostrata straordinariamente feconda per il metodo della psicologia. Sotto l' influsso di questo criterio, questa scienza è giunta a vere conoscenze scientifiche. Ma bisognerà anche aver ben chiaro quale luce getti su la connessione delle manifestazioni psichiche con i corrispondenti processi fisiologici la osservazione delle manifestazioni patologiche del-

l' anima. L' esperimento patologico ha reso i più grandi servigi così alla psicologia come alla fisiologia. I fatti anormali della vita dell'anima ci chiariscono quelli normali. E specialmente importante appare il perseguire le manifestazioni anormali dell' anima fin nei campi, in cui la attività dell' anima raggiunge le più alte produzioni spirituali.

Una personalità come quella di Nietzsche offre speciali condizioni per una tale osservazione: un nucleo morboso nella sua personalità diede a lui perenne opportunità di riandare alla base profonda fisiologica delle sue rappresentazioni. Egli ha toccato tutti i toni, dalla lingua poetica fino alle più alte vette della astrazione concettuale; e recisamente dice egli stesso come il mondo delle sue rappresentazioni si connetta con le condizioni sue corporali: « Nel 1879 io rinunziai all' insegnamento in Basilea e come un' ombra vissi l' estate a S. Moritz, e l' inverno seguente, il più povero di sole di tutta la mia vita, come un' ombra a Naumburg. Questo fu il mio minimum; nell'anno trentesimo sesto della mia vita toccai il punto più basso della mia vitalità: vivevo ancora, senza però vedere tre passi dinanzi a me. In questo tempo sorse « Il viandante e la sua ombra ». Certo di ombre mi intendevo io allora... Nell' inverno che seguì, il mio primo inverno genovese, sbocciò quel raddolcimento e spiritualizzazione, che è condizionato a estrema povertà di sangue e muscoli, le « Aurore ». La piena

chiarità e serenità, esuberanza anche di spirito, che questa opera rispecchia, si unì in me non solo con la più profonda debolezza fisiologica, ma anche appunto con un eccesso del senso del dolore. In mezzo ai tormenti di un dolore nel cervello, per tre giorni ininterrotto con penosa espettorazione di catarro, io avevo una chiarezza dialettica per eccellenza e riflettevo con molto sangue freddo a cose *alle quali in condizioni sane non mi arrampico perchè non abbastanza raffinato e freddo.* I miei lettori forse sanno quanto io consideri la dialettica sintomo di decadenza, come nel caso più famoso di Socrate » (Cfr. M. G. Conrad, Ketzerblut pag. 186 e Elisabeth Foerster-Nietzsche Das Leben Friedrich Nietzsches II, 1, pag. 328).

Nietzsche considera il cambiamento del modo delle sue rappresentazioni come prodotto appunto di un mutamento delle sue condizioni corporali. « Un filosofo che ha fatto il suo cammino, e sempre ancora lo fa, attraverso a varie condizioni di salute, è passato anche per diverse filosofie: egli infatti non può che trasportare ogni volta il suo stato nelle forme e lontananze più spirituali; questa arte della transfigurazione è la sua filosofia ». (Opere, vol. V pag. 8). Nelle memorie della sua vita scritte nel 1888, « Ecce Homo », dice come dalla malattia egli abbia avuto l' impulso a foggiarsi una visione ottimistica del mondo. « Poichè si badi a questo, gli anni della mia più bassa vitalità furono quelli in cui cessai di essere

pessimista: l'istinto del ristabilirmi mi *proibiva* una filosofia di povertà e scoramento ». (Elisabeth Foerster-Nietzsche, Das Leben Friedrich Nietzsches II pag. 338).

La grande contraddizione nel mondo delle idee di Nietzsche appare da questo punto di vista comprensibile. Nelle contraddizioni si muove la sua natura fisica. « Si è presupposto che si è una persona e quindi necessariamente si ha anche la filosofia della propria persona; ma v'è grande differenza: in uno filosofano le sue deficienze, in un altro le sue ricchezze e forze ». (Opere, vol. V pag. 5). E in Nietzsche si riaccendono ora l'uno ora l'altro. Finchè fu nel benessere delle forze giovanili egli accolse il « pessimismo del sec. XIX come segno di più alta forza del pensiero e di una vittoriosa pienezza di vita »; ritenne la conoscenza *tragica*, che trovava in Schopenhauer come « il più bel lusso della nostra civiltà, come la forma della sua prodigalità più preziosa, squisita e rischiosa, ma sempre, su la base della sua straricchezza, come un lusso *permesso* ». Ma non poteva più vedere permesso tale lusso quando quel che era morboso in lui prese il sopravvento. E si crea perciò una filosofia che della vita faccia la affermazione più alta possibile. Aveva bisogno ora di una visione universale della « affermazione di sè », « della elevazione di sè », di una morale di signori: aveva bisogno della filosofia dell' « eterno ritorno ». « Io ritorno, con questo sole, con questa terra, con questa aquila, con

questo serpente — non a una vita nuova o a una vita migliore o a una vita simile: — io ritorno eternamente a questa mia stessa uguale vita, nel più grande e nel più piccolo » — « Poichè una mensa di dei è la terra e fremente di nuove opere creatrici, divine »... Oh, come potrei io essere non ardente per la eternità, per il nuziale anello tra gli anelli — l'anello del ritorno? » (Zarathustra III. I).

Per i dati poco-sicuri che abbiamo su gli antenati di Nietzsche, non possiamo pur troppo formarci un giudizio soddisfacente su quanto delle qualità spirituali di Nietzsche sia da riportare alla eredità. Non giustamente si è spesso accennato, a questo proposito, che suo padre morì di malattia cerebrale; perchè questi fu colpito dalla malattia per una disgrazia dopo la nascita di Nietzsche. Non pare però senza importanza il cenno che Nietzsche stesso fa a un elemento morboso in suo padre: « Mio padre morì a trentasei anni; egli era delicato, amorevole, morboso, come un essere destinato solo a trapassare — piuttosto un buon ricordo della vita che vita » (cfr. M. G. Conrad, Ketzerblut, pag. 179). Quando Nietzsche dice che in lui vive qualcosa di decadente accanto a qualcosa di sano, egli pensa che quello gli deriva dal padre, questo dalla madre che era una donna sanissima.

Nella vita dell'anima di Nietzsche incontriamo molti tratti che confinano col patologico e richiamano Heine e Leopardi, che hanno con lui molto di simile.

Heine fin dalla giovinezza fu travagliato dalla più cupa malinconia, soffrì incubi e più tardi seppe anch' egli, dalla più miseranda condizione del corpo, dal deperimento progrediente, attingere idee non lontane da quelle di Nietzsche. Sì, in Heine abbiamo quasi un precursore di Nietzsche per la contrapposizione della comprensione della vita apollinea o tranquillamente contemplante (cfr. La filosofia di Friedrich Nietzsche come problema psicopatologico) e la dionisiaca-ditirambica affermazione della vita. E anche la vita spirituale di Heine rimane inesplicabile dal punto di vista psicologico, se non si tiene conto del nucleo patologico nella sua natura, che egli ereditò dal padre, che era una personalità degenerata, quasi un' ombra scivolante attraverso la vita.

Specialmente sorprendenti sono le rassomiglianze dei caratteri fisiologici di Leopardi e di Nietzsche. In entrambi la stessa fine sensibilità ai temporali e alle stagioni, ai luoghi e ambienti. Leopardi sente la più lieve mutazione termometrica e barometrica. Poteva produrre solo nell' estate ed andava errando sempre in cerca di un luogo di sosta adatto al suo creare. — Nietzsche su questa proprietà della sua natura così si esprime: « Ora che per un lungo esercizio, leggo su me, come su un delicato e sicuro strumento, gli effetti di origine climatica e meteorologica, e in un breve tragitto, da Torino a Milano, calcolo fisiologicamente in me il cambiamento dei gradi di umidità

dell' aria, penso con sgomento al fatto inquietante che la mia vita fino agli ultimi dieci anni, gli anni pericolosi della vita, si è svolta in luoghi falsi e a me quasi proibiti. Naumburg, Schulpforta, Thuringen specialmente, Bonn, Lipsia, Basilea, Venezia, altrettanti luoghi di infelicità per la mia fisiologia... ». Con questa inconsueta sensibilità si unisce in Leopardi come in Nietzsche un dispregio di ogni senso altruistico: per entrambi sopportare gli uomini è un superamento di sè. Dalle parole stesse di Nietzsche sappiamo che in lui il suo brivido per impressioni forti, per attrattive troppo sollecitanti la sua sensibilità, instilla la diffidenza contro le tendenze non egoistiche. Egli dice: « Ai compassionevoli io oppongo che per essi la vergogna, la riverenza, la tenerezza facilmente dinanzi alle distanze si perdono ». Il Leopardi afferma che un uomo sopportabile solo di rado si trova e con ironia e amarezza considerava la miseria; Nietzsche faceva suo principio: « I deboli e malformati debbono perire: primo precetto del *nostro* amore degli uomini. E si deve aiutarli a questo » :(Opere, vol. VIII pag. 218). Nietzsche dice che la vita è essenzialmente violazione, sopraffazione dell' estraneo e dei più deboli, oppressione, durezza, costrizione al proprio modo, incorporamento o almeno almeno sfruttamento » (Al di là del bene e del male » par. 259). Ugualmente per Leopardi la vita è una incessante paurosa battaglia in cui gli uni calpestano gli altri.

Questi pensieri cadono in entrambi nel patologico, perchè sorgono in essi in modo del tutto irrazionale. Non per un esame logico, come l' economista Malthus o il filosofo Hobbes, o per diligenti osservazioni come Darwin, furono portati al concetto della lotta per la esistenza, ma dalla acuta sensibilità per cui ad ogni stimolo esterno corrispondevano con violento senso di difesa come ad un assalto ostile. Questo si vede ben chiaro in Nietzsche. Egli trova in Darwin la idea della lotta per l' esistenza: non la respinge, ma la interpreta conformemente alla tesa sua sensibilità. « Posto che vi sia questa lotta — e in fatto essa v' è — si svolge però al rovescio purtroppo di quel che la scuola di Darwin desidererebbe e che forse si dovrebbe desiderare come essa; non favorevolmente cioè ai forti, ai privilegiati, alle fortunate eccezioni: le specie non crescono in perfezione, ma i deboli si fanno signori dei forti — perchè essi sono il numero, e sono anche i più *accorti*... Darwin ha dimenticato lo spirito — (questo è inglese!), *i deboli hanno più spirito*... Chi ha forze, si sbarazza dello spirito ». (Opere, vol. VIII, pag. 128).

Senza dubbio fino ad un certo grado la sensibilità tesa e l' impulso a indirizzare le proprie osservazioni prevalentemente su la propria personalità si condizionano. Ma le nature sane ed armoniose in ogni parte, come per es. Goethe, vedono nella troppo intensa osservazione di sè qualche cosa che deve far pensare.

Il modo di vedere di Goethe è in piena contraddizione con la rappresentazione di Nietzsche: « Prendiamo la parola: *conosci te stesso!* Non dobbiamo intenderla in senso ascetico. Non intende affatto la autoconoscenza dei nostri moderni ipocondriaci umoristi e autopaladini, ma dice semplicemente: dà in certa misura attenzione a te stesso, prendi notizia di te, perchè tu sappia come ti trovi coi tuoi simili e col mondo. Non occorre per questo nessun tormento psicologico; ogni uomo sano sa e sperimenta quel che essa vuole dire: è un buon consiglio che apporta praticamente ad ognuno il più grande vantaggio... Come si impara a conoscersi? Non già con le meditazioni, ma sì con l'azione. Cerca di adempiere il compito tuo e tu sai senz'altro quel che è in te ». Noi sappiamo che anche Goethe aveva una sensibilità fine; ma egli aveva anche il necessario contrappeso, la capacità che egli parlando di altri ha benissimo descritto in un colloquio con Eckermann nel 20 dicembre 1829: « Lo straordinario — quel che fanno uomini squisitamente dotati — presuppone una organizzazione assai delicata che sia capace delle più fini sensazioni. E questa organizzazione è nel conflitto col mondo e con gli elementi facilmente turbata e offesa; e chi, come Voltaire, non unisce straordinaria tenacia a una grande sensibilità è facilmente soggetto a una morbosità cronica ». Questa tenacia manca a nature come Nietzsche e Leopardi. Esse si perdereb-

bero del tutto sotto le impressioni, gli stimoli che subiscono, se non si chiudessero artificiosamente al mondo esterno, non gli si ponessero ostilmente contro. Si paragoni con la violenza di Nietzsche nel commercio con gli uomini la piacevolezza di Goethe, che egli così descrive: « La socievolezza è nella mia natura; perciò in tutte le mie svariate imprese mi guadagnavo collaboratori e mi facevo collaboratore ad essi e così raggiungevo la buona ventura di vedere me continuare a vivere in essi, essi in me ».

II

Una manifestazione altamente sorprendente nella vita spirituale di Nietzsche è lo sdoppiamento della coscienza di sè, sempre presente in modo latente, ma emergente a volte in modo notevole. Il « due anime abitano, ah!, nel mio petto », confina in lui col patologico: ed egli non può dare l' equilibrio tra le « due anime ». Le sue polemiche a stento si possono comprendere altrimenti che da questo punto di vista. Egli non colpisce coi suoi giudizi quasi mai l'avversario. Quel che vuole assalire egli se lo pone di fronte in modo veramente degno di nota e poi combatte contro un fantasma che sta ben lungi dalla realtà. E questo si comprende solo se si considera, che egli in fondo combatte non contro un nemico esterno, ma contro

sè stesso. E combatte tanto più ardentemente, quando egli in altro tempo si è trovato nello stato che egli riguarda come avverso, o quando questo stato gioca almeno una parte nella vita della sua anima. La sua battaglia contro Wagner è solo una battaglia contro sè stesso. In un tempo in cui egli veniva sbattuto di qua e di là in campi di idee contrastanti, si unì, in parte involontariamente, a Wagner. Fu accolto come amico e Wagner crebbe smisuratamente ai suoi occhi. Lo chiama il suo « Giove » cui egli aspira: « Una vita feconda ricca che scuote, del tutto diversa, inaudita tra la media dei mortali! Per questo anch'egli vi sta, saldamente radicato con la propria forza, con lo sguardo via da ogni effimero, fuori del suo tempo nel più bel senso ». (E. Foerster-Nietzsche, Das Leben Friedrich Nietzsches II pag. 16). Nietzsche si foggiava ora una filosofia della quale egli si poteva dire che coincideva con la direzione dell'arte e la comprensione della vita di Wagner. Egli si identifica con Wagner. Lo considera come il primo grande rinnovatore della civiltà tragica, che solo nella antica Grecia aveva avuto un inizio degno di nota, ma che poi, per la raffinata sapienza intellettuale di Socrate e per la unilateralità di Platone, dovette indietreggiare, e solo nel rinascimento aveva avuto ancora un ravvivamento di breve durata. Nietzsche fa contenuto della sua propria opera quel che egli crede di aver riconosciuto come missione di Wagner. Ora nei suoi « Scritti

postumi » si può vedere come egli sotto l'influsso di Wagner respinse indietro il suo secondo io. Tra questi scritti si trovano parole del tempo prima e durante il suo entusiasmo wagneriano, che si muovono in direzione di sentire e pensare del tutto opposta. Pure egli di Wagner si foggia una imagine ideale che vive non nella realtà, ma solo nella fantasia di lui. E in questa imagine il suo io si immerge pienamente. Più tardi sorgono in questo io campi di rappresentazioni in contrasto col modo di vedere wagneriano. Ed egli diviene ora nel vero senso della parola il più violento avversario del suo proprio mondo di pensieri. Poichè egli combatte non il Wagner della realtà, ma la imagine che egli prima si era fatta di Wagner. La sua appassionatezza ed ingiustizia si comprendono soltanto se si vede che egli diviene così violento solo perchè egli combatte qualcosa che, secondo la sua opinione, lo ha danneggiato traviandolo dal suo cammino. Se si fosse trovato di fronte a Wagner obbiettivamente come un qualunque altro suo contemporaneo forse sarebbe divenuto più tardi un suo avversario, ma in tutta la faccenda assai più ponderatamente calmo e freddo. Ed egli sa che vuole allontanarsi non da Wagner, ma dal suo proprio io quale si è formato in un certo momento. Egli dice: « Voltare le spalle a Wagner era un destino per me e, quindi, ancora voler bene a qualcosa, una vittoria ». Nessuno forse si era immerso più pericolosamente nel

wagnerismo, nessuno se ne è più duramente difeso, nessuno si è rallegrato di più di essersene liberato. Una storia lunga! Come definirla con una parola? Se fossi un moralista, come la chiamerei? Forse *superamento di sè*. Che, come prima ed ultima cosa, un filosofo attende da sè? Superare in sè il suo tempo, « liberarsi dal tempo ». Con che ha da combattere le sue più dure battaglie? Con quello appunto, per cui egli è figlio del suo tempo. Bene! Io sono, come Wagner, il figlio di questo tempo: un decadente! Ma io questo ho compreso, me ne sono difeso: il filosofo in me si difendeva contro questo ». (Opere, vol. III pag. I).

E ancora più chiaramente egli dice come sentisse la divisione del suo io e la irrimediabile contraddizione del mondo dei suoi pensieri nella sua coscienza: « Chi assale il suo tempo, può soltanto assalire sè: che può infatti egli vedere, altro che sè? Così *in un altro anche sè soltanto* si può venerare. Annientamento di sè, divinizzazione di sè, spregio di sè — questo è il nostro giudicare, amare, odiare ». (Opere, vol. II 1897 pagina 92).

Nell' autunno 1888 Nietzsche non può rassegnarsi al contenuto del suo scritto: « Richard Wagner in Bayreuth », altrimenti che mettendo le cose al posto: egli ha pensato a sè stesso, non a Wagner. « Un psicologo dovrebbe aggiungere ancora che quanto io nei miei anni giovanili ho udito nella musica wagne-

riana non ha a che fare con Wagner; che quando descrivevo la musica dionisiaca, descrivevo quel che avevo udito io — che io dovevo trasporre istintivamente tutto e transfigurare nello spirito nuovo che io portavo in me. Di questo la prova, *forte quanto una prova può essere,* è il mio scritto « Wagner in Bayreuth »: in tutti i *punti* psicologicamente *decisivi il discorso è solo di me;* — dove il testo dice « Wagner » si deve senz' altro sostituire il mio nome o la parola « Zarathustra ». Tutta la imagine dell'artista ditirambico è la imagine del *preesistente* poeta di « Zarathustra », designato con profondità abissale e senza toccare neppure anche un solo momento la realtà wagneriana. Wagner stesso comprendeva questo: egli non si riconobbe in quello scritto ». (E. Foerster - Nietzsche, Das Leben Friedrich Nietzsches II, pag. 259).

Nietzsche, quando combatte, quasi sempre combatte contro sè stesso. Quando egli nel primo tempo della sua opera di scrittore scese violentemente in campo contro la filologia, combatteva in sè il filologo, il notevole filologo che prima ancora dell' esame di dottore già era stato nominato professore all' università. Quando nel 1876 cominció la sua battaglia contro gli ideali, aveva dinanzi al suo occhio il suo proprio idealismo. E quando al termine della sua carriera di scrittore scrisse con violenza senza esempio il suo « Anticristo », ancora lo provocava niente altro che l' intimo cristiano che sentiva in sè; egli

senza lotta in sè si era allontanato dal cristianesimo, ma se ne era allontanato solo con la mente, con una sola parte del suo essere: col suo cuore, nel mondo del suo sentire, nella condotta pratica della sua vita rimase fedele alle rappresentazioni cristiane. Insorse come appassionato avversario di una parte del suo proprio essere. « Bisogna aver visto da presso il suo destino, averlo anzi vissuto in sè; per esso essersi quasi affondati, per non poter ammettere più scherzo alcuno. — Il libero pensiero dei nostri signori ricercatori della natura e fisiologi è ai miei occhi uno scherzo: manca loro in queste cose la passione, il soffrire di esse ». Come Nietzsche si sentisse diviso in sè e si sapesse impotente ad equilibrare in unità di coscienza le diverse potenze del suo interno, è mostrato dalla chiusa di una poesia dell' estate 1888, del tempo cioè che di poco precede la catastrofe: « Ora — tra due nulla rattrappito, un interrogativo, un enigma stracco — un enigma per uccelli da rapina... — oramai ti « scioglieranno », hanno fame del tuo « scioglimento »; svolazzano già intorno a te, loro enigma, a te, impiccato!... O Zarathustra!... conoscitore di te!... di te giustiziere » (Opere, Volume VIII pag. 424).

Questa incertezza di sè si esprime anche nel fatto che alla fine della sua carriera dà una quasi interamente nuova interpretazione alla sua evoluzione. La sua visione del mondo ha una delle sue sorgenti

nella antichità greca. Si può in quasi tutti i suoi scritti rintracciare quale grande influsso abbiano avuto su lui i greci: non si stanca di riaffermare l' altezza della civiltà greca. Nel 1875 egli scrive: « I Greci, l' unico popolo geniale del mondo: anche come discepoli lo sono e lo comprendono nel modo migliore e sanno di quel che hanno appreso fare non solo ornamento e fregio: come fanno i Romani. — Il genio fa tributari tutti i mediocri: così anche i persiani mandano le loro ambascierie agli oracoli greci. Come diversi i Romani con la loro arida serietà, dai Greci geniali! » (Opere, Vol. X, 1896 pag. 352). E quali belle parole trovò nel 1873 per i primi filosofi greci! « Ogni popolo arrossisce quando si guarda ad una società di filosofi così mirabilmente idealizzata come quella degli antichi greci Talete, Anassimandro, Eraclito, Parmenide, Anassagora, Empedocle, Democrito e Socrate. Tutti questi uomini sono tagliati da una stessa unica roccia. Stretta necessità domina tra il loro pensare ed il loro carattere... E così essi formano insieme quella che Schopenhauer ha detto, in contrapposizione alla repubblica dei dotti, la repubblica dei geniali: un gigante dice all' altro, attraverso ai deserti spazii dei tempi; e, indisturbato dai petulanti schiamazzanti nani che via strisciano sotto di loro, prosegue l' alto colloquio degli spiriti... Proprio come prima esperienza della filosofia su terreno greco, la sanzione dei sette sapienti è una mirabile ed indi-

menticabile linea per la imagine dell' ellenismo. Altri popoli hanno santi, i greci hanno sapienti... il giudizio di quei filosofi sulla vita e sulla esistenza dice assai più che un giudizio moderno, perchè essi avevano dinanzi la vita in una rigogliosa pienezza e perchè in essi il senso del pensatore non si smarriva come presso di noi, tra il desiderio di libertà, bellezza, grandezza della vita e l' impulso alla verità che solo chiede : quale valore veramente ha la vita ? (Opere, vol. X 1896 pag. 7). Nietzsche sempre è dinanzi a questa sapienza greca come dinanzi ad un ideale: cercava con una parte del suo essere di uguagliarlo, ma con l' altra *lo rinnegava*. Nel « Tramonto degli idoli » (1888) (Opere, vol. VIII pag. 167) dopo aver detto di quel di cui vuole essere grato ai romani dice : « Ai greci io assolutamente non debbo nessuna forte intima impressione, e, per dire con precisione, essi non *possono* per noi quel che sono i romani. Dai greci *non si impara* — il loro modo è troppo estraneo e anche troppo fluido per agire imperialmente, « classicamente ». Chi avrebbe imparato da un greco a scrivere ? Chi lo avrebbe imparato *senza* i romani ?... La magnifica agile corporeità, l'ardito realismo e immoralismo proprii dei greci furono un bisogno, non una natura. Seguirono poi, non furono fin dal principio. E anche con feste e arti niente altro si voleva che sentirsi *in alto*, mostrarsi *in alto ;* mezzi per esaltare sè, per portare, nel caso, paura dinanzi a sè... I greci,

secondo il modo tedesco, giudicano secondo i loro filosofi, utilizzano la bonarietà per così dire della scuola socratica, per decidere che cosa in fondo sia ellenico... I filosofi sono, sì, la decadenza dell'ellenismo... ».

Si comprenderanno chiaramente molte manifestazioni di Nietzsche quando si connetta il fatto che i suoi pensieri filosofici poggiano su la osservazione di sè, con l'altro che questo *sè* era non un quid in sè armonico, ma scheggiato. Questo scheggiamento egli portava anche nella sua spiegazione del mondo. Guardando in sè egli poteva dire: Non dobbiamo noi artisti confessare che è in noi una perturbante diversità, che il nostro gusto e d'altra parte la nostra forza creatrice stanno in strano modo per sè, restano per sè e crescono per sè, ciascuno — io voglio dire, hanno gradi e tempi del tutto diversi di vecchiaia, giovinezza, maturità, frollezza, fracidezza? Così che un musico, per es., potrebbe durante la sua vita creare cose che contraddicono a quello che il suo orecchio di uditore, il suo cuore di uditore pregia, gusta, preferisce; — e neppure occorreva che egli sapesse di questa contraddizione! » (Opere, vol. V. pag. 323). Questa è una spiegazione della natura dell' artista formata secondo la essenza di Nietzsche. Qualcosa di simile troviamo in tutti i suoi scritti.

Certo si va in parecchi casi troppo in là nel connettere manifestazioni della vita dell' anima con

concetti patologici; ma per una personalità come quella di Nietzsche si vede che la sua visione del mondo trova piena spiegazione solo con questa connessione. Come può essere utile per molti rispetti tenersi alla parola di Dilthey (Einbildungskraft und Wahnsinn, Leipzig 1886): « Il genio non è una manifestazione patologica, ma l' uomo sano, perfetto », sarebbe però difettoso interdirsi per un tale dogma ogni trattazione come quella che abbiamo fatta qui su Nietzsche.

LA PERSONALITÀ DI FRIEDRICH NIETZSCHE

Discorso commemorativo tenuto nel circolo dei " Kommenden "
il 13 Settembre 1900

Strano, in mezzo al fanatismo dei nostri giorni per Nietzsche, deve apparire chi, pur portato dal suo sentimento non meno di molti altri alla peculiare personalità di lui, deve incessantemente tener presente la profonda contraddizione che sta tra il modo di questo spirito e le idee e i sentimenti di quelli che si atteggiano a seguaci della sua visione del mondo. Chi così se ne sta a parte deve innanzi tutto pensare al contrasto che v'è tra l'atteggiamento verso Nietzsche dei suoi contemporanei un decennio prima che la notte della follia irrompesse nell' « Avversario del suo tempo » e quello che fu assunto quando il 25 agosto 1900 la morte ce lo tolse. Pare che sia

avvenuto proprio l'opposto di quel che negli ultimi giorni del suo lavoro Nietzsche ha predetto su la sua azione sui contemporanei. La prima parte del libro con cui pensava di capovolgere i valori di millennii, il suo « Anticristo », era finita prima della malattia. Incomincia: « Questo libro è per i pochissimi. Forse di essi nessuno ancora vive. Possono essere quei che intendono il mio Zarathustra: come potrei io scambiarmi con quelli per i quali sono cresciute delle orecchie? Il posdomani solo mi appartiene. Alcuni nasceranno postumi ». Fu come se presso alla morte di lui il « posdomani » già fosse. Bisogna per questo apparente « posdomani » riportare le parole di Zarathustra: « Dite che voi credete in Zarathustra. Ma in Zarathustra che è? Voi dite che credete in me: ma che è in tutti i credenti?... Ora io vi dico di perdere me e di trovare voi, e solo quando voi tutti mi abbiate rinnegato, io voglio ritornare a voi ». Se ancora Nietzsche vivesse oggi nella freschezza del suo creare, guarderebbe con più gioia a quei che *dubitanti* lo esaltano o agli altri — chi potrebbe osare di decidere? Ma pur deve essere permesso, oggi appunto, guardare di là dei suoi odierni esaltatori, nel tempo in cui egli si sentiva solo e incompreso nella vita spirituale intorno a lui, nella quale vivevano alcuni che avrebbero ritenuto bestemmia dirsi suoi « credenti », poichè egli loro appariva come uno spirito col quale non ci si può incontrare

con un *sì* o con un *no*, ma che come un terremoto nel mondo spirituale scuote con domande, alle quali risposte premature potevano essere date solo come frutti immaturi. Assai più squassanti che non ora la notizia della sua morte, colpirono, circa dieci anni or sono, l'« orecchio » cresciuto di quei che allora veneravano Nietzsche, due notizie avute a non grande distanza di tempo. La prima di un corso di lezioni su la visione del mondo di Nietzsche, tenuto alla università di Kopenhagen nel 1888 da Georg Brandes. Nietzsche questo sentì come il riconoscimento che dai « pochi » che « nascono postumi » deve venire. Egli si sentì strappato al suo isolamento nella maniera che corrispondeva al suo spirito. Egli non voleva essere approvato, voleva essere « descritto », caratterizzato. E ben presto seguiva la notizia che lo spirito strappato così al suo isolamento, era caduto nel destino pauroso di una notte spirituale.

E mentre egli non poteva più operare, i contemporanei ebbero agio di incidere i contorni della sua imagine. Dalla considerazione della sua personalità sempre più potè loro esprimersi la imagine del tempo da cui il suo spirito come una figura boeckliniana emerge. Il mondo delle idee nella sua anima doveva essere illuminato con la luce che le stelle spirituali della seconda metà del secolo XIX vi gettavano. Apparve allora in tutta chiarezza in che egli è veramente grande. Ed anche apparve perchè doveva trovarsi solita-

rio. La costituzione del suo essere lo portava su le vette della vita spirituale, ed egli vi marciò come quegli cui si confà solo quello che è essenziale nella evoluzione umana; e questo essenziale prese lui come quel che è più intimo alla loro anima, prende altri uomini. Come su l'anima di altri uomini gravano soltanto esperienze personali, attraverso alla sua anima immediatamente e recisamente penetravano le grandi questioni di cultura, i potenti bisogni di conoscenza della sua età: e quello che molti dei suoi contemporanei vivevano solo con la mente, divenne per lui un personale interesse del cuore.

La cultura greca, la visione del mondo di Schopenhauer, il dramma musicale di Wagner, le conoscenze delle nuove scienze della natura suscitavano in lui sentimenti così personali, così profondi, quali in altri la vita di una forte passione d'amore. Quel che tutta la sua età viveva di speranze e di dubbi, di ricerche e di gioia, di conoscenze, Nietzsche viveva in altezza solitaria nel suo modo speciale. Nessuna idea nuova egli trovò; ma egli soffrì e godette delle idee del suo tempo, in modo diverso da quello dei suoi contemporanei. A questi il compito di produrre idee; su lui premeva la questione: *come si può vivere con queste idee?*

La sua educazione aveva fatto di Nietzsche un filologo. Ed egli aveva approfondito il mondo della spirituale civiltà greca così che il suo maestro Ritschl

poteva all' università di Basilea che chiamava i giovani dotti, raccomandarlo, ancor prima che fosse laureato dottore, con queste parole: « Friedrich Nietzsche può tutto quello che vuole. Egli ha fatto tutto quello che da un filologo si può pretendere ». Ma il suo rapporto con la cultura greca non era di mero filologo: egli viveva nella antica Ellade non solo con la mente, ma col suo cuore penetrava del tutto nel pensare e sentire greco. I greci, portatori di cultura, non restavano oggetto del suo studio, ma divenivano amici suoi personali. Nel primo tempo del suo insegnamento a Basilea egli preparò uno scritto su i filosofi della tragica età prima di Socrate. È stato pubblicato postumo. Egli non scrive come un dotto su Talete, Eraclito e Parmenide, ma si intrattiene con queste figure del passato come con persone con le quali il suo cuore è intimamente legato. La passione sua per essi lo rende estraneo alla civiltà occidentale, che, secondo il suo sentimento, ha, dopo Socrate, battute vie diverse da quelle dei tempi antichi; e Socrate diviene nemico di Nietzsche perchè ha soffocato la grande fondamentale disposizione tragica dei predecessori. Lo spirito didattico di « Socrate » tendeva alla comprensione della realtà e voleva la conciliazione con la vita per mezzo della virtù. Ma niente può, nel senso di Nietzsche, abbassare l' uomo più che l'accoglimento della vita, quale è. L' uomo può sopportare questa vita solo creando al di là di essa.

Questo compresero i Greci prima di Socrate. Ed egli credeva di trovare espresso il loro atteggiamento fondamentale nelle parole che, secondo la Saga, il saggio Sileno, compagno di Dionysos, rispose alla domanda che cosa per l'uomo sia il meglio. « Miserabile razza effimera, figli del caso e della fatica, chè mi costringi a dirti quel che per te udire non è la cosa più giovevole? Il meglio tra tutto: non essere nato, non essere, non essere niente, raggiungere non puoi. Dopo questo il meglio per te è morire tosto ». E la antica arte e sapienza greca cercava un conforto contro la vita. I ministri di Dionysos non volevano appartenere a questa vita comune, ma a una più alta e questo, secondo Nietzsche, esprimevano nel loro culto: « Cantando danzando l'uomo si esprime come membro di comunità più alta; egli ha disimparato l'andare e il parlare, è su la via di volarsene danzando nell'aria ». Due vie ha l'uomo per elevarsi su la esistenza sua: può in beato incanto come in stato di ebrezza dimenticarla e « cantando e danzando » sentirsi uno con l'anima del tutto; o cercare la sua soddisfazione in una ideale immagine della realtà, come in un sogno che guizza lieve sopra la esistenza. Queste due vie Nietzsche dice: dionisiaca e apollinea. Ma dopo Socrate la nuova civiltà ha cercato la conciliazione con la esistenza e ha abbassato così il volere umano. Nes-

suna meraviglia che con tali sensi Nietzsche nella nuova civiltà si sentisse isolato.

Due personalità parve che lo strappassero a questo isolamento. Gli si fecero incontro nel cammino della sua vita la schopenhaueriana visione del non volere della esistenza e Richard Wagner. Il suo atteggiamento dinanzi ad essi illumina chiaramente la essenza del suo spirito. Per Schopenhauer ebbe una venerazione quale non si può pensare più intima; eppure l'insegnamento di lui fu per Nietzsche quasi senza significato. Il saggio di Francoforte ha avuto molti seguaci che accettarono con fede la sua dottrina; Nietzsche non fu mai veramente fra questi. Mentre lanciava nel mondo il suo *inno* « Schopenhauer come educatore » scriveva in segreto le gravi sue preoccupazioni contro il modo di vedere del filosofo. Non come a maestro egli a lui guardava: lo amava come padre. Sentiva l'eroico del suo pensare anche là dove non consentiva. Il suo rapporto con Schopenhauer era troppo intimo per aver bisogno di esterna fede in lui, di una professione di discepolanza. Egli amava il suo maestro tanto da attribuirgli i suoi proprii pensieri per poterli venerare in un altro: non voleva accordarsi nei pensieri con una personalità, ma voleva vivere in amicizia con un altro. — E questo stesso volere lo portò a Richard Wagner. Tutte le figure della Grecia presocratica con le quali egli aveva voluto vivere in amicizia, che erano? Erano pur soltanto

ombre emergenti da un lontano passato. E Nietzsche anelava a vita, alla immediata amicizia di uomini tragici. La cultura greca gli restava morta e astratta pur in tutta la vita che la sua fantasia cercava di ispirarvi. Gli eroi dello spirito greco gli restavano una aspirazione; Richard Wagner, che gli parve ridestasse nella propria personalità, nell' arte, nella visione l' antico mondo greco, gli fu un compimento. Nietzsche visse i giorni suoi più luminosi quando da Basilea potè visitare nella villa di Triebscher i Wagner. Credette di trovare qui nella realtà quello che il filologo aveva cercato nello spirito: respirare l' aria greca. Potè trovare un rapporto *personale* con un mondo che prima d' allora egli aveva cercato nella rappresentazione; poteva *vivere intimamente* quel che altrimenti avrebbe potuto prodursi solo per incontro di pensiero. Sentì come cosa sua l' idillio Triebscher. Quanto significative le parole con cui descrive il suo sentimento per Wagner! « Una vita feconda, ricca, vibrante, del tutto lontana ed inaudita dalla media dei mortali! Perciò egli è qua, saldamente radicato nella propria forza, col suo sguardo ben lungi al di là dell' effimero, intempestivo nel più bel senso »

Nietzsche credette di avere nella personalità di Richard Wagner quei mondi più alti che potevano fargli sopportabile la vita, come questa egli pensava nel senso dell' antica greca visione del mondo. Ma non commise egli, nel *suo* senso, il più grosso er-

rore? Cercò nella vita quello appunto che, secondo i suoi présupposti, la vita non può mai dare: egli voleva salire su al di là della vita e si getta con tutta la forza nella vita che Wagner viveva. Si comprende perciò che la più grande sua esperienza di vita dovesse divenire anche la sua più amara disillusione. Per poter trovare in Wagner quel che egli cercava, doveva prima ingrandire a imagine ideale la reale personalità di Wagner. E Nietzsche si fece di Wagner quel che Wagner non poteva mai essere. Egli non vide e venerò il Wagner reale, ma la imagine che di gran lunga sorpassava la realtà. E quando Wagner ebbe raggiunto quello a cui tendeva, quando toccò la sua meta, allora Nietzsche sentì il disaccordo tra il *suo* e il Wagner reale: ed egli si allontanò dal Wagner. Tale allontanamento si può psicologicamente giustificare solo dicendo che Nietzsche non si staccò da Wagner reale perchè non gli fu mai seguace, ma solo vide chiaramente che si era illuso. Quel che egli aveva cercato in Wagner, non poteva mai trovare in lui, perchè nulla aveva che fare con Wagner, ma doveva essere un mondo più alto sciolto da ogni realtà. Nietzsche stesso ha caratterizzato più tardi la necessità di questo suo apparente allontanamento da Wagner. Dice che quanto egli « negli anni suoi giovanili aveva udito nella musica di Wagner nulla assolutamente aveva a che fare con Wagner ». « Poichè, quando io descrivevo la musica dionisiaca, descrivevo

quel che avevo sentito io, poichè io tutto dovevo trasporre istintivamente e trasfigurare nello spirito nuovo che portavo in me. Di questo è prova, forte quanto prova può essere, il mio scritto « Wagner in Bayreuth »; in tutti i passi psicologicamente decisivi di me solo si parla — si deve senz' altro sostituire il nome mio o quello di « Zarathustra » dove il testo porta Wagner. Tutta l' imagine dell'artista ditirambico è la imagine del preesistente poeta di « Zarathustra » disegnata con abissale profondità *e senza che un momento tocchi mai la realtà wagneriana*. Wagner stesso questo comprese: egli non riconobbe sè nello scritto ».

In « Zarathustra » Nietzsche descriveva il mondo, che aveva cercato invano in Wagner, sciolto da ogni realtà. E poneva il suo ideale « Zarathustra » verso la realtà in rapporto diverso da quello dei suoi ideali precedenti. Egli aveva fatto, sì, tristi esperienze col suo immediato allontanamento dalla esistenza. Che egli ingiustamente aveva agito verso la esistenza e che perciò essa amaramente di lui si era vendicata fu un' idea che sempre più si fece in lui dominante. La disillusione che gli aveva procacciata il suo idealismo, lo portò a una disposizione avversa a ogni ideale; e i suoi scritti del tempo che seguì all'allontanamento da Wagner, divengono querele contro gli ideali. « Un errore dopo l' altro si vengono a depositare sul ghiaccio: l' ideale non viene rimosso — esso agghiaccia ». Così nel 1888 dice per lo scopo

del suo « Umano troppo umano » apparso del 1878. E cerca rifugio dapprima nella realtà, e si immerge nella nuova scienza della natura per avere in essa una guida sicura nella realtà. Tutti i mondi dell' « al di là » che distolgono l'uomo dalla realtà, gli divengono dei detestabili retro-mondi, prodotti da fantasie di deboli uomini che non hanno forze bastanti per attingere la loro soddisfazione dalla fresca esistenza immediata. La scienza della natura ha collocato l'uomo al termine di una evoluzione meramente naturale. Tutto quel che è sotto all'uomo, per il fatto che di sè ha prodotto l'uomo, ha ricevuto un senso più alto. E l'uomo non deve rinnegare questo suo valore e voler divenire il riflesso di un al di là: deve capire che egli non è il senso di una potenza sopraterrestre, ma che è « il senso della terra ». Quel che l'uomo vuole raggiungere sopra quel che esiste, non deve raggiungere con ostilità contro quel che esiste. E Nietzsche cerca nella realtà stessa il germe a quel più alto che deve fare sopportabile la realtà. Non a un essere divino deve aspirare l'uomo, ma dalla sua realtà deve generarsi una più alta forma di esistenza. Questa realtà stessa porta a trascendersi; l'umano può divenire il sopraumano. Sempre vi è stata evoluzione e anche l'uomo deve fare la evoluzione. Le leggi della evoluzione sono più vaste e grandi di tutto quello che già si è evoluto. Si deve non solo guardare a quel che esiste, ma ritornare alle forze prime

che hanno prodotto il reale. Una antica visione del mondo ha cercato come sieno venuti nel mondo « bene e male »; e credeva di dover rintracciare dietro all'esistente « nell'Eterno » le basi per « bene e male ». E Nietzsche doveva insieme con « l'Eterno », con l'« al di là » respingere anche « l'eterna » valutazione di « bene e male ». L'uomo è frutto di un divenire naturale; e con lui sono divenuti « bene e male ». Creazione dell'uomo sono « bene e male ». E più profondo del creatore è il creato. L'uomo « sta al di là del bene e del male ». Egli ha di questo, fatto il bene, di quello, il male. Egli non deve lasciarsi incatenare da quel che è finora il suo « bene e male ». Egli può andare oltre su la via della evoluzione su la quale è andato sino ad ora. Da verme è divenuto uomo; può da uomo divenire superuomo. Può creare un nuovo bene e male. Deve « sovvertire » i valori presenti. Dal lavoro per il « sovvertimento di tutti i valori » Nietzsche fu strappato dall'offuscamento spirituale. Evoluzione dal verme all'uomo è la rappresentazione che egli ha avuta dalla nuova scienza della natura. Egli non diviene però un ricercatore; ha preso la idea della evoluzione da altri; e mentre per questi essa era un interesse della mente, per lui divenne un interesse del cuore.

Gli altri conducevano la battaglia spirituale contro antichi pregiudizi: Nietzsche chiese come potesse egli vivere con le nuove idee: la sua battaglia si

svolse tutta nella sua anima. Egli si valse della ulteriore evoluzione nel superuomo per sopportare l'uomo. Così l' animo suo sensitivo dovette per sè superare su le vette solitarie le conoscenze della natura che egli aveva accolte in sè. Nell' ultimo periodo della sua produzione cerca di raggiungere nella realtà stessa quel che prima credeva di poter raggiungere nella illusione, in un campo ideale. La vita ha un compito che è radicato fortemente nella vita e conduce però su oltre la vita. Non ci si può fermare nella esistenza immediata, nella vita reale, nemmeno in quella illuminata dalla scienza della natura. Anche per questa vita si deve soffrire. Questa rimase l' opinione di Nietzsche. Anche il « superuomo » è un mezzo per *sopportare* la vita. Tutto questo indica che Nietzsche era nato per « soffrire della esistenza ». Nella ricerca di ragioni di gioia, fu il *suo* genio. La battaglia per visioni del mondo ha avuto spesso martiri. Nietzsche non ha apportato nessuna nuova idea nella visione del mondo; e sempre più si riconoscerà che il suo genio non sta nella produzione dei pensieri nuovi. Ma egli ha sofferto profondamente dei pensieri del suo mondo ambiente; e per questo dolore ha trovato i trascinanti accenti del suo « Zarathustra ». Divenne il poeta della nuova visione, gli inni al « superuomo » sono la poetica personale risposta alle questioni e alle conoscenze della nuova scienza della natura. Tutte le idee che il sec. XIX ha prodotte sarebbero

anche senza Nietzsche. Egli non apparirà al futuro un filosofo originale nè un fondatore di religione o profeta; egli sarà per esso un martire della conoscenza, il quale nella poesia trovò parole per dire quanto egli soffrì.

TRADUZIONI ITALIANE
DELLE OPERE DI RUDOLF STEINER

La Iniziazione. — Come si consegue la conoscenza dei mondi superiori? — Gius. Laterza & Figli, Bari, 1926.

La scienza occulta nelle sue linee generali, idem. 1924.

Il Cristianesimo quale fatto mistico, (2ª Ediz.), idem 1932.

La filosofia della libertà, (2ª Ediz.), idem. 1930.

Coscienza d'iniziato. — Verità e errore nell'investigazione spirituale, idem. 1931.

La Genesi. — I misteri della versione biblica della creazione, idem, 1932.

Pensiero umano e pensiero cosmico, idem, 1931.

La soglia del mondo spirituale, *Luce e Ombra*, Roma, 1920.

Una via dell'uomo alla conoscenza di sè stesso. — Otto meditazioni. — Bontempelli, Roma, 1913.

La Direzione spirituale dell'uomo e dell'umanità. — Ricerche di scienza dello Spirito sull'evoluzione dell'umanità, idem, Roma, 1912.

Verso i mondi spirituali, (2ª Ediz., dei tre volumi precedenti), Gius. Laterza & Figli, Bari, 1928.

La concezione goethiana del mondo, G. Carabba, Lanciano (Chieti), 1925.

Problemi spirituali. — Il compito della Scienza dello Spirito e il suo edificio di Dornach. L'educazione del fanciullo dal punto di vista della Scienza dello Spirito. Il « Padre nostro », Gius. Carabba fu Rocco, Lanciano (Chieti), 1923.

I Vangeli, idem, 1930, (4 Volumi).

Saggi filosofici. — Linee fondamentali d'una teoria della conoscenza della concezione goethiana del mondo. – Verità e scienza, idem, 1932.

La filosofia di Tommaso d'Aquino, idem, Lanciano, 1932.

La cronaca dell'Akasha, (2ª Ediz. di prossima pubblicazione), idem.

Natale, Pasqua, Pentecoste. — Conferenze esoteriche. Ars regia, Milano, 1912.

Fisiologia occulta. — Calzone, Roma, 1933.

Teosofia. — Un' introduzione alla conoscenza supersensibile del destino dell' uomo, (2ª Ediz.), F.lli Bocca, Torino, 1932.

I punti essenziali della questione sociale rispetto alle necessità della vita nel presente e nell' avvenire. F.lli Bocca, Torino, 1920.

La spiritualità di Goethe nella sua manifestazione attraverso il « Faust » e la « Fiaba della Serpe verde e della bella Lilia ». Tre saggi, idem, 1932.

Punti di svolta della vita spirituale Zaratustra - Ermete - Buddha - Mosè - Elia - Cristo. — Società Tipografica Modenese, Modena 1934.

INDICE